

الاستغراب في المغرب الأقصى

(ظواهره وقضاياه)

د. عبد الله الشارف
أستاذ الفكر وعلم الاجتماع
كلية أصول الدين تطوان

الايداع القانوني


بسم الله الرحمن الرحيم

مـــــدخـــل عـــام

1- مقدمـــــة

2- الاستغراب لغة واصطلاحا

مقـــــــدمـــة

لا أحد يشك في أن تفاعل الحضارات يعتبر خاصية أساسية من خواص الحضارة الإنسانية، ويعبر عن الطبيعة التلقائية للحركة والعلاقات الاجتماعية بين مختلف المجتمعات البشرية. وللتفاعل الحضاري أسباب وعوامل شتى أهمها؛ الغزوات، والفتوحات، والعلاقات التجارية، وتبادل الخبرات المادية والمعنوية. ثم إن الأشياء والمنتوجات المادية، والوسائل التقنية، غالبا ما تكون أسرع انتقالا من الأفكار والعقائد والملل. ويلاحظ دارسو الحضارات أن قوة تأثر حضارة ما بحضارة أخرى، يتعلق بطبيعة وموقف كل منهما. فإذا كان الموقف يعبر عن نوع من الندية، كان التأثير المتبادل قائما على التوازن السليم. في حين إذا كان الموقف موقف إعجاب وانبهار من طرف إزاء طرف آخر، كان التأثر سريعا وعميقا من قبل الطرف الأول قد يصل أحيانا إلى حد الذوبان.

ولعل العلاقة بين الحضارتين الغربية والإسلامية، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، خير دليل مجسد لموقف الإعجاب والانبهار. ولقد تدرجت الشعوب الإسلامية، على طول هذه الفترة، في الانغماس في الحضارة الغربية والتأثر بقيمها وعاداتها، كما سعت طبقة المترفين وأنصاف المثقفين من المعجبين بأوربا، جيلا بعد جيل، إلى تحويل مجتمعها إلى مجتمع تابع للغرب، ولم تأل جهدا في الدعوة إلى التغريب.

وكان الاستعمار السياسي والعسكري للبلاد الإسلامية، عاملا في تحريك عجلة الاستغراب والدفع بها إلى الأمام. فما أن انتصف القرن التاسع عشر الميلادي، حتى غدت معظم الأمم المسلمة عبيدا للغرب الأوربي وخولا له. ولما استيقظ المسلمون على إثر ضربات العدو المتوالية وصحوا من سكرهم، شرعوا في البحث عن الأسباب التي مكنت العدو من رقابهم وغلبت عليهم الأوربيين. غير أن ميزان الفكر كان مختلا أشد ما يكون الاختلال، وقد تجلى هذا الاختلال في أن شعورهم وإحساسهم بالذلة والهوان كان يحثهم

على معالجة حالتهم المزرية، لكن رغبتهم في الراحة وإيثارهم الدعة والارتخاء، من جانب آخر، حملهم على التماس أقرب الطرق والوسائل، وأسهلها لتغيير تلك الوضعية. وهكذا مال أولو الأمر من الحكام ومن في حاشيتهم وعلى شاكلتهم، وكذا كثير ممن حمل راية الإصلاح من المفكرين والمثقفين، إلى محاكاة الغربيين في مظاهر تمدنهم وحضارتهم. ومن ثم لم تكن المحاكاة إلا الوسيلة الوحيدة المناسبة لكل عقلية مرضية ومختلة.

إن هؤلاء الذين رفعوا لواء المحاكاة ومن تبعهم إلى الآن، يشكلون الجبهة الرابعة في الجبهات الأربع التي أنزلت الهزيمة بثقافتنا وبأصالتنا وأبرزت ظاهرة الاستغراب. وأولى تلك الجبهات تتمثل في المنصرين الذين عملوا على غزونا بواسطة المدارس والمؤسسات التعليمية والخيرية وشتى الإعانات. ثم جبهة المستشرقين طلائع الاستعمار، وذلك بما يبثونه في كتبهم من سموم تستهدف الأمة الإسلامية وتراثها، بالإضافة إلى خدماتهم الجليلة للمستعمر. وثالثا جبهة المستعمرين المكشوفة خلال الاستعمار، والمتسترة أو غير المباشرة بعد مجيء الاستقلال.

والجبهة الرابعة هي الجبهة الداخلية، جبهة منا وإلينا، عملت من حيث تدري أو لا تدري، على تسهيل مهمة الغزو الاستعماري، بل منها من شارك المستعمر القديم ويشارك الغزاة المعاصرين، في صرفنا عن أصولنا وجذورنا، وفي غسل أدمغتنا من كل ماله علاقة بماضينا، وتوجيه قبلتنا نحو الغرب.

لقد سعت هذه الجبهة المستغربة (بكسر الراء)، بكل ما أوتيت من وسائل، إلى استيراد الثقافة الغربية حتى أصبحت هذه الثقافة في ثقافتنا المعاصرة، ظاهرة تدعو للانتباه، وغدا العالم هو الذي له دراية بالتراث الغربي، « وأصبح العلم نقلا، والعالم مترجما، والمفكر عارضا لبضاعة الغير».

«فإذا بدأ التأليف فإنه يكون أيضا عرضا لمادة مستقاة من الغرب حول موضوع ما، وإعادة ترتيبها، وكأن ما يقال عن الشيء هو الشيء نفسه، يكفي الجامع معرفته باللغات الأجنبية، وقدرته في الحصول على المصادر، وجهده وتعبه في الفهم والتحصيل، ووقته الذي وهبه للعلم، وهو لا يعلم أنه واقع ضحية وهم أن العلم هو جمع المعلومات، وليس قراءتها أو استنباط علم جديد منها، أو معرفة كيفية نشأتها في بيئتها، أو التنظير المباشر لواقعه الخاص لينشئ منه علما جديدا يضاف إلى المعلومات القديمة(...) وكثرت الرسائل العلمية حول الموضوعات الغربية عرضا وتقديما للمذاهب والمناهج الغربية، حتى أصبحت مرادفة للعلم. فالعالم هو الحامل لها، المتحدث عنها، المؤلف فيها. كثر الوكلاء الحضاريون في مجتمعنا، وتنافسوا فيما بينهم في المعروض والمنقول. وتكثر الدعاية بالرجوع إلى المصادر والمراجع بلغتها الأصلية، وكتابة المصطلحات بالإفرنجية أمام المصطلحات العربية خوفا من سوء الاجتهاد، والشكوى من عدم طواعية اللغة العربية لمقتضيات المصطلحات الحديثة، وكثر تأليف الكتب الجامعية في المذاهب الغربية(...) وتنشأ المجلات الثقافية المتخصصة لنشر الثقافة الغربية، كما تقوم بذلك مراكز الأبحاث العلمية الغربية في البلاد. وتنتشر العلوم والأسماء الجديدة أمام شباب الباحثين فيشعرون بضآلتهم أمامها:

الهرمنيطيقا، السميوطيقا، الاستطيطيقا، الاسلوبية، البنيوية، الفينومينولوجيا، الأنتروبولوجيا، الترنسندنتالية. وتكثر عبارات التمفصلات، التمظهرات، الابستيمة، أبوخية، الدياكرونية، السنكرونية..الخ. أصبح المثقف هو الذي يلوك بلسانه معظم أسماء الأعلام المعاصرين في علوم اللسانيات والاجتماع، ويطبق هذا المنهج أو ذاك، متأثرا بهذه الدراسة أو تلك (...). ثم ظهر في جيلنا "استغراب" مقلوب، بدلا من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه، رأى صورته في ذهن الآخر. بدلا من أن يرى الآخر في مرآة الأنا، رأى الأنا في مرآة الآخر. ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد

الأوجه. نبدأ بمرآة الآخر في صورة الأنا فيها، مثل "الشخصانية الإسلامية"، "الماركسية العربية"، أو "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية"، أو "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي". ويمكن أن يستعار المنهج الغربي وحده بدلا من المذهب، وبالتالي يدرس التراث بمنهج ماركسي، أو بنيوي، أو ظاهراتي، أو تحليلي. يضحى بالموضوع في سبيل المنهج، وكأن الموضوع لا يفرض منهجه من داخله، وكأن الحضارة التي ينتمي إليها الموضوع لا منهج لها. بل إنه يصعب في الفلسفة الأوروبية ذاتها التفرقة بين المذهب والمنهج»[1].

ومن ناحية العامل النفسي في نشوء ظاهرة الاستغراب، يمكن القول؛ إن البون الشاسع على المستوى العلمي والتكنولوجي والثقافي بين المجتمع العربي والغرب، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان له الأثر العميق في كيان الرجل العربي، وهو يلاحظ عجزه أمام قوة الغازي المستعمر المتسلح بكل أنواع الأسلحة المادية والمعنوية. لقد فوجئ هذا الرجل وأخذ على غرة، واكتشف أن ما يملكه من عتاد وأدوات الإنتاج وثقافة هزيلة، لا يمكنه من الصمود أمام المستعمر الغاشم. وهكذا كانت مواقف عامة الشعوب العربية، إذا استثني المجاهدون وبعض المصلحين، تتسم عموما بالطابع السلبي على اختلاف أنواعه. إذ منهم من نظر إلى المسألة من زاوية القضاء والقدر، والتزم الصمت دون أن يسلم من المعاناة النفسية. ومنهم من انتسب إلى مختلف الطرق الصوفية ولاذ بالزوايا وعاش في عالم الطقوس والخرافات و"الكرامات". بهذه الوسيلة استطاع أن يخدر عقله "ويتعالى" عن واقعه، ويحلق في عوالم من جنس الخيال، حيث بدا له أن ليس هناك استعمار أكبر من استعمار النفس لصاحبها، فاشتغل باصلاح نفسه عن طريق الرقص وممارسة الشطحات الصوفية. والبعض الآخر انبهر بما حمله المستعمر من وسائل تكنولوجية، وأشياء حضارية راقية وثقافة متطورة، وأسلوب "رفيع" في الحياة، فلم يتمالك نفسه، واندفع محاولا الاستفادة من هذا الجديد والإصابة منه. وهذه الفئة

---

[1] ـ د. حسن حنفي "*مقدمة في علم الاستغراب*" الدار الفنية للنشر والتوزيع القاهرة 1991 ص 72 ـ73 ـ 74.

المنبهرة التي أصبحت أسيرة مستغربة (بكسر الراء)، لم يتعامل أفرادها مع الاستعمار ومعطياته تعاملا واحدا، وإنما تنوع سلوكهم تجاهه بتنوع طبقاتهم الاجتماعية وظروفهم الخاصة. فبعضهم سلك في البداية سبيل التوفيق بين ثقافته وعاداته وثقافة المستعمر، لكنه في منتصف الطريق غالبا ما كان يميل إلى الثقافة الثانية، لقوة جذبها ولكون الانبهار قد حصل في الوهلة الأولى. ويمثل هذه الفئة مختلف شرائح الطبقة البورجوازية . ذلك أن هذه الطبقة، بعد ان أخذ المستعمر بناصية الاقتصاد، أصبحت بين خيارين؛ إما أن تضحي بمصالحها المادية والطبقية فلا تتعامل مع اقتصاد المستعمر، وبالتالي تحافظ على ثقافتها ودينها وهويتها، وإما ان تظل في وضعيتها الطبيعية مع خضوعها للشروط الاقتصادية الجديدة. وفي أغلب الأحيان كانت تفضل الخيار الثاني.

ومع مرور الزمن وبفضل الاحتكاك مع المستعمر عن طريق البيع والشراء وممارسة مختلف أنواع النشاط الاقتصادي، كان من الضروري أن يتأثر أسلوب حياة الفئة البورجوازية بأفكار المستعمر ونمط عيشه . وما إقبال أبناء هذه الفئة قبيل الاستقلال وبعده على المدارس والمراكز الثقافية الأجنبية ثم الالتحاق بأوربا، إلا دليل من بين عشرات الأدلة على ذلك الذوبان.

وهناك عناصر داخل الفئة المنبهرة، ثارت بدافع من الفقر أو الجهل بمبادئ الإسلام أو من الأمرين معا، في وجه التقاليد الاجتماعية، والدينية، والثقافية، والتراث، وعانقت ثقافة المستعمر، وأحبت لغته، وعبرت من خلالها عن مشاعرها وآمالها. وهذه الفئة هي التي نذرت نفسها عن وعي، لتكريس نفوذ المستعمر وثقافته ولغته. فكان منها كتاب وقصاصون وروائيون وغيرهم. وتبوأ كثير منهم وما زالوا، مقاعد مهمة داخل مرافق الدولة، خصوصا فيما يتعلق بالإدارة والثقافة والتربية والتعليم.

ومن ناحية أخرى لم يكن الاستغراب لينحصر في الفئة البورجوازية وأبنائها، وفي الفئة المثقفة الثائرة فقط، وإنما سيعم المجتمعات العربية فيما بعد الاستقلال. هذا الاستغراب يتجسد في إقبال الناس على كل مستورد غربي، ولو كان مضرا أو متعارضا مع عاداتهم وتقاليدهم الدينية. فالناس في المدن يطربون للموسيقى الغربية، ويفتخرون باللباس الأوربي، ويتباهون بالسلوك الغربي المتحرر. باختصار إنهم يلمسون في باطنهم ميلا إلى اقتناء أو ممارسة كل مايأتي يصدر من الغرب، باستثناء ما يتعلق بالعلم والمعرفة.

إن ظاهرة الاستغراب ولدتها عوامل اجتماعية وتاريخية قبل مجيء الاستعمار وبعده. لكن العامل النفسي قد يضطلع هو الآخر بدور أساسي، ويبدو أن الاستغراب سيظل مكرسا في كل مجتمع عاش زمنا تحت نير الاستعمار، مالم يصح من إغمائه الذي أصابه عندما داهمه المستعمر. لقد كان الإنسان العربي، قبيل مجيء الاستعمار، يعيش في وضعية متردية ومنحطة، تشوبها الفوضى، والصراعات القبلية، مع تفشي الجهل وضعف الإيمان والعقيدة، بالاضافة إلى وجود نوع من التقوقع على الذات، وعدم الانفتاح المعقول والصحيح على العالم الأوربي، الذي كان وقتئذ على مستوى كبير من التطور والتقدم والقوة.

فلما أصبح المستعمر أمام بابه وعاين قوته وعظمته، أصابته الحيرة. ثم دخل عالم الإغماء النفسي، ولم يعد يملك ما كان قد تبقى له من قوة العقل والتمييز، فخارت قواه واستسلم للأمر الواقع. وبما أن المغلوب مولع بتقليد الغالب، كما يقول ابن خلدون، كان من المتوقع أن يسلك المجتمع العربي سلوكا يناسب المجتمع الضعيف والمنهزم نفسيا.

ويبدو أن آثار الصدمة النفسية التي أصابت الإنسان العربي، عند مجيء الاستعمار، ما زالت تنخر باطنه. إن ممارسته للاستغراب دليل على أنه مافتئ يعاني الإغماء

النفسي، أو "الدوار" الذي أصابه منذ مايقرب أو يزيد على قرن من الزمان، لأنه لا يمكن أن يفسر تعلق وحب إنسان لإنسان آخر، يعلم الأول منهما أن الثاني وطئ أرضه، وداس كرامته وقتل آباءه وشرد أهله وعشيرته، ومازال يستعمره عن طريق الغزو الفكري، إلا بكون الإنسان الأول مستلبا وواقعا تحت تأثير نفسي خطير، وفاقدا لقدرة التمييز.

ومن هنا يتبين أن الشعوب الأوربية المستعمرة تحارب كل نهضة أوعودة إلى الذات، تظهر في بلد كانت تحكمه أيام الاستعمار، لأن العودة إلى الذات ستجعل الإغماء النفسي ينجلي ويصحو صاحبه بعد سكره.

ثم إن المستغربين من "المثقفين" العرب انخدعوا، بأسطورة الحضارة العالمية أو الثقافة الكونية، تلك الأسطورة القائمة على أساس أن العالم وطن واحد، ثقافيا وفكريا وحضاريا، رغم وجود الحدود السياسية والحواجز الجغرافية، وأن الأمم والشعوب والقوميات مجرد درجات ومستويات في البناء الواحد للحضارة المعاصرة. ومن ثم لاحرج من أن نتبنى الثقافة العالمية ونسلك السبل المؤدية إلي تمثلها، بل من الواجب علينا المبادرة بذلك قبل فوات الأوان. كما أن هذا التطور العالمي للثقافة يروج له في الداخل والخارج بشتى الأساليب والإمكانيات، ويبذل القائمون عليه مجهودات كبيرة لإخفاء دوافع نشره والدعوة إليه لدرجة أن المستغربين، من شدة انخداعهم، يرون أن عبور الفكر الغربي لحدوده وسريانه في جسد الأمة الإسلامية، لاينطوي على أدنى شبهة غزو أو أثر عدواني. وياليت مستغربينا دعوا إلى الاستفادة من الثقافة الكونية جمعاء، أي تلك التي تنطوي تحت لوائها الثقافات والحضارات المتعددة، غير أنهم اختزلوا كل ذلك في ثقافة واحدة هي ثقافة الغرب.

وتجدر الإشارة إلى أن ظاهرة الاستغراب من جهة، والدعوة إلى الثقافة الكونية من جهة أخرى، لايمكن فهمهما بعمق إلا في اطار عملية التغريب، التي يضطلع بها الغربيون

منذ أزيد من قرنيين. والتغريب من بين الموضوعات الأساسية التي نالت اهتمامات المعنيين بالمجال الثقافي في العقود الأخيرة. ذلك أن بلدان ما يسمى بالعالم الثالث أضحت منذ زمن الاستعمار، هدفا للأطماع الغربية والغزو الفكري الخبيث.

ولعل من نافلة القول؛ التأكيد بأن ثقافات "العالم الثالث" لم تتعرض طوال تاريخها لما تتعرض له الآن من محاولات الهيمنة والاحتواء والإذابة. ويذهب بعض الدارسين إلى أن التهديد الذي يستهدف الهويات الثقافية في الدول النامية، أخذ يخيف البلدان الأوربية نفسها مما دفع بالمسؤولين الأوربيين إلى عقد لقاءات ومؤتمرات؛ أشهرها المؤتمر العالمي للسياسات الثقافية الذي انعقد في المكسيك سنة 1982، من أجل الدفاع عن الثقافات المحلية والحيلولة دون ذوبانها في الثقافة الأمريكية، ذلك أن الولايات المتحدة الأمريكية تسعى من خلال سياستها الثقافية الخارجية إلى ما سمي ب "أمركة العالم ثقافيا".

ومن الناحية التاريخية تمتد جذور التغريب إلى القرن السادس عشر الميلادي الذي تزامن مع الحملة الاستعمارية الكبرى بقيادة "الغزاة". ثم تدرج مع زمن الاكتشافات العلمية الكبرى، إلى أن بلغ ذروته في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين. وبعد أفول مرحلة الاستعمار، انتقل التغريب من مظهر العنف والقوة إلى مظهر الهيمنة الخفية، والتوجيه العقلي المخطط والمدروس، ومايصاحب ذلك من الإغراء والفتنة، وخلق الآمال الكاذبة بالخلاص، عبر وسائل التأثير الأكثر تغلغلا، وبطرق غير مباشرة لايتفطن إليها معظم المثقفين بله العوام.

يقول سرج لاتوش:« ذكرت في كتابي السالف الذكر[2] طريقة توضح ما أسميه ب "التأحيد الكوني". ذلك أنه خلال سنة 1985 وأنا أتجول في شوارع الجزائر العاصمة مع

[2] - (تغريب العالم) Serge La Touche ," *L'Occidentalisation du monde*" Ed. La Découverte. Paris 1989

أحد قدماء طلبتي، بادرني بالقول: "انظر، إن الشوارع أصبحت فارغة، إنه موعد بث فيلم "دلاس". وكان الأمر فعلا ملفتا للنظر في مدينة تتميز بالصخب والازدحام. إن هذه الظاهرة تبرز مع عالمية وسائل الإعلام، قضية العولمة الكونية شبه التامة، والتي لاتمس الا جانبا من جوانب وجودنا، ولكن بشكل عميق جدا، إن هذه الظاهرة حديثة جدا جاءت بعد التخلص من الاستعمار.

إن هذه الظاهرة تختلف تماما عن الشكل التقليدي للتغريب الذي عرف إبان الحقبة الاستعمارية. فإندونيسيا مثلا، رغم الاستعمار القاسي الذي عرفته على يد البرتغال والذي كان قصيرا نسبيا، ثم على يد الهولانديين والذي يوصف بحدته عادة، استطاعت أن تحافظ على جوهر عاداتها وتقاليدها، ولكن بضع سنوات من السياحة كانت كافية لتحطيم نمط حياتها التقليدي بعد الاستقلال. وبما أن الظاهرة حديثة وجاءت عقب التخلص من الاستعمار، فهل يبقى مشروعا الحديث عن التغريب وتحمل الغرب لهذه التطورات؟ يبدو لي أن الأمر كذلك. إن ما يصطلح عليه صديقي جون شينو في كتاب له "الحداثة/ العالم" أي تعميم الحداثة على مجموع العالم ، ما هو إلا تمديد عالمي لظاهرة نشأت أصلا في الغرب. وأعتقد أن الحداثة أصبحت الآن نوعا من الآلية التي لم يعد في استطاعة أحد التحكم فيها، وهو مسلسل يشتغل على المستوى الكوني ويتسم أكثر فأكثر بالغموض. هذه "الحداثة / العالم" ترتكز على القيم التي تدعي العالمية، والتي نشأت وتجذرت جغرافيا وتاريخيا في الغرب »[3].

وفيما يخص العالم الإسلامي، فقد قامت حركة التغريب، وما تزال، بمحاولات متعددة تستهدف احتواء الفكر الإسلامي، وسلخ المسلمين عن هويتهم وشخصيتهم، وحثهم على التكيف مع ذهنية الغرب والاستئناس بها.

---

[3] ـ سرج لاتوش "*تنميط العالم: محاولة في فهم آليات التغريب ومحدودياته*" ترجمة مصطفى المرابط ومحمد أمزيان، مجلة "المنعطف" (فصلية ثقافية) العدد 11، 1416 ـ 1995 ص 41 ـ 42.

« لم يكن الاستعمار الغربي ليكتفي بالغلبة "الظاهرة" ، الغلبة العسكرية والسياسية والاقتصادية والتقنية، ذلك أن استقرار الغلبة وديمومتها قد احتاج ليس فقط للقضاء على القوة الظاهرة أو ما اصطلحنا على تسميته " بالمقاومة الأولى" ، وإنما أيضا للتوغل في عمق الإسلام لضرب القوة الباطنة، هذه القوة الكامنة في الدين رغم الهزيمة السياسية والعسكرية، والانهيار الحضاري، وجمود الحركة في المجتمع. وبما أن وجود الجماعة المسلمة ملتحم بالشرع، فإن نفي هذا الاخير وتطويقه وتهميشه وعزله، بات يشكل هما استراتيجيا عند الغالبين. ورغم كل محاولات التفسيخ والتفكيك العنفي، فقد استمرت الجماعة كأساس لنسق حضاري يؤمن تواصل الحاضر بالماضي، عبر مروحة من العلاقات التي ليست من الضروري أن تكون في موقع الغلبة والهجوم لتكتسب شرعيتها التاريخية.

كانت الحضارة الأوربية من خلال مشروعها الاستعماري، تحاول تسريب نموذجها المشرع بالعنف في ثنايا المجتمع العربي الإسلامي، مستهدفة إلغاء عراه الداخلية المعاندة لوجه تسربها، فتعمل على استئصالها واحدة تلو الأخرى، وقطع الشرايين التي توحد المجتمع الأهلي، وعزل القنوات المترابطة في المجتمع، كمقدمة لإلغاء الإسلام وإلحاق المجتمع واحتوائه وتغريبه، مما يسهل خلق دولة تابعة منفصلة عن المجتمع ومتناقضة معه، ويساعد على دفع المجتمع في متاهات ثقافية تحول دون وعيه لذاته الحضارية، وتحول دون رفضه للآخر أي للغرب الحضاري.

على المستوى التنفيذي، باشرت عملية التغريب بتحطيم مفاصل المجتمع الإسلامي المرتكزة على العقيدة والثقافة، ووضعت على رأس مهماتها تبديل العلاقات الاجتماعية، وإبعاد الشرع عن أنماط التعليم والتربية. هذه الأمور، إذا ما تحققت،كان من شأنها المساعدة على استقرار النهب الاقتصادي ووضع المجتمع في علاقة تبعية دائمة للمركز الأوربي الغالب. ومن ناحية العلاقات الاجتماعية، استهدفت سياسة التغريب إحلال

نسيج آخر للروابط الاجتماعية بين الأفراد والجماعة، من خلال إدخال المفاهيم الأوربية المتعلقة ببنية العائلة ودور المرأة، وعلاقة الألفة والتضامن في القرية والعائلة والحي، واستبدالها بوحدات أخرى أضعف وأكثر تسهيلا للتفتيت والسيطرة كالفرد والمدينة. فالمدينة تسعى لتجميع الأفراد بعد أن هجروا وحداتهم الاجتماعية الأصلية بحثا عن الحياة والمال والسلطة، إثر ضرب العلاقات الزراعية.

وتقوم «المدينة» بربط هؤلاء الأفراد المشتتين بمؤسسات جديدة غريبة عنهم لم يعرفوها، مؤسسات تقمعهم وتكبتهم. وفي هذه المدن نمت وسادت الطبقة الوسطى؛ حيث أخذ اللباس والزي الغربي أهمية خاصة، يبدو الغرب كأنه " آلة تعمم الشبه بين المجتمعات من دون كابح، وتتوسل أداة السيطرة لهذا التعميم". كانت دعوة الغرب التمدينية تقوم عل فرض حضارة مكتملة ومتميزة على مجتمعات مختلفة في سياقها التاريخي والثقافي »[4] .

ولقد كان المستعمر في البلدان العربية، يحرك آلة التغريب من خلال ثلاث قوى كبرى هي: المدرسة والثقافة والصحافة. وبعد الاستقلال ظلت هذه القوى مرتبطة بالتغريب اللامرئي البالغ النفاذ والتأثير. واستعمل التغريب من أجل إحكام قبضته على المسلمين، مؤسسات التنصير والاستشراق، في تحريك الخلافات والصراعات داخل الشعوب الإسلامية عبر إثارة النزعات العصبية القديمة، وإحياء القوميات القديمة؛ كالفرعونية والفارسية المجوسية، وتشجيع البحوث والدراسات في الحركات الهدامة كالباطنية والخرمية والبابكية.

ومن مظاهر التغريب في المغرب الأقصى زمن الاستعمار والاستقلال، يمكن ذكر مايلي:

---

[4] - نادي إسماعيل *"الخطاب العربي المعاصر" (قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة)*، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية3، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993 ص 105 - 106.

أ) تأسيس المدارس والمؤسسات الأجنبية الداعية إلى التنصير والإباحية.

ب) حث المسؤولين على الدخول في اتفاقيات التبادل الثقافي والتعاون الفكري

من خلال إرسال بعثات طلابية إلى الجامعات الغربية ليخضعوا لعملية التغريب.

ج) ممارسة الضغط والدخول في مساومات مع الزعماء السياسيين، والاستغلال الاقتصادي الذي كرس التبعية للغرب.

د) إصلاح التعليم عبر إدخال برامج غربية ذات أهداف تغريبية.

هـ) إبعاد الشريعة الإسلامية عن التعليم والقضاء والتنظيم الإداري والسياسي والاجتماعي.

تعريف الاستغراب

الاستغراب لغة :

« استغرب في الضحك وأغرب إذا أكثر منه... وفي الحديث أنه "ضحك حتى استغرب" أي بالغ فيه. وقيل إن الاستغراب هو القهقهة.

وفي حديث الحسن: " إذا استغرب الرجل ضاحكا في الصلاة أعاد الصلاة، وهو مذهب أبي حنيفة، ويزيد عليه إعادة الوضوء. وفي دعاء ابن هبيرة : أعوذ بك اللهم من كل شيطان مستغرب، وكل نبطي مستعرب، قال الحربي أظنه الذي جاوز القدر في الخبث... ويجوز أن يكون بمعنى المتناهي في الحدة، من الغرب: بمعنى الحدة. واستغرب الدمع: سال »[5].

الاستغراب اصطلاحا

إن المعنى الاصطلاحي الذي طرأ على لفظ الاستغراب في العقود الأخيرة، بعيد كل البعد عن المعنى اللغوي والأصلي. بيد أنه لا مانع من الاجتهاد في هذا المجال، مادامت قواعد علمي الصرف والاشتقاق تسمح بذلك. وعلى هذا الأساس تمت الصياغة الاصطلاحية المعاصرة لهذه الكلمة، وتناقلتها أقلام بعض الباحثين كما سيتبين. لكن الذين استعملوا مصطلح الاستغراب، انقسموا من حيث المعنى المراد به إلى فريقين، فريق أراد به علما، حيث دعا أصحابه إلى تأسيس "علم الاستغراب" في مقابل علم الاستشراق، وفريق قصد بالاستغراب طلب الغرب والميل إليه والتعلق بثقافته. وفي هذا المعنى الثاني يندرج بحثي.

---

[5] – ابن منظور : " *لسان العرب* " ،طبعة دار لسان العرب بيروت د . ت م 2، ص967.

وقبل الخلوص إلى تعريف مجمل لمفهوم الاستغراب بالمعنى الثاني المشار إليه، لامناص من عرض موجز لأقوال بعض الباحثين في الموضوع من كلا الفريقين. ففيما يتعلق بالاستعمال الأول، يقول أحمد سمايلوفيتش:

« وعلى هذا يمكن القول؛ إن كلمة "الاستغراب" مأخوذة من كلمة "غرب"، وكلمة غرب تعني أصلا غروب الشمس، وبناء على هذا يكون الاستغراب هو علم الغرب، ومن هنا يمكن كذلك تحديد كلمة "المستغرب" وهو الذي تبحر من أهل الشرق في إحدى لغات الغرب وآدابها وحضارتها» [6] .

ويقول الدكتور حسن حنفي: « الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من"الاستشراق". فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)، يهدف "علم الاستغراب" إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر... والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي، بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا، بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلما »[7]. « مهمة هذا العلم الجديد هي إعادة الشعور الأوربي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإعادة توجهه إلى واقعه الخاص (...) وإذا كان "الاستشراق " قد وقع في التحيز المقصود، إلى درجة سوء النية الإرادية والأهداف غير المعلنة، فإن "الاستغراب" يعبر عن قدرة الأنا باعتبارها شعورا محايدا على رؤية الآخر ودراسته، وتحويله إلى موضوع»[8].

---

[6] - د. أحمد سمايلوفيتش: *"فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر"*، دار المعارف مصر 1980 ص 37.

[7] - د. حسن حنفي: *"مقدمة في علم الاستغراب"* ،مطبعة الدار الفنية القاهرة 1991، ص 29 .

[8] - نفس المرجع ص 31 – 32 .

« مهمة "علم الاستغراب" هو القضاء على المركزية الأوربية، وبيان كيف أخذ الوعي الأوربي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث، داخل بيئته الحضارية الخاصة.

مهمة هذا العلم الجديد، رد ثقافة الغرب إلى حدودها الطبيعية، بعد أن انتشرت خارج حدودها إبان المد الاستعماري، من خلال سيطرة الغرب على أجهزة الإعلام وهيمنته على وكالات الأنباء، ودور النشر الكبرى، ومراكز الأبحاث العلمية، والاستخبارات العامة. مهمته القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي يتوحد بها الغرب، ويجعلها مرادفة لثقافته، وهي الثقافة التي على كل شعب أن يتبناها حتى ينتقل من التقليد إلى الحداثة . فالفن فنه، والثقافة ثقافته، والعلم علومه، والحياة أساليبه، والعمارة طرازه، والعمران نمطه، والحقيقة رؤيته. مع أن الثقافات بطبيعتها متنوعة، ولاتوجد ثقافة أم، وثقافات أبناء وبنات. ومن هنا أتت عمليات المثاقفة التي تحدث عنها علماء الأنتروبولوجيا الثقافية، والتي يوهم الغرب بأنها تعني الحوار الثقافي أو التبادل الثقافي أو التثقيف، وهي في الحقيقة، تعني القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها، وهيمنتها على غيرها، واعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري، ولانمط سواه، وعلى كل الشعوب تقليده، والسير على منواله. وقد أدى ذلك إلى إلغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة، واحتكار الغرب وحده حق إبداع التجارب الجديدة والأنماط الأخرى للتقدم »[9].

بالرغم من أن سمايلوفتش سبق حسن حنفي إلى الحديث عن علم الاستغراب بأكثر من عقدين من الزمان، [10] فإنه لم يبسط القول فيه، ولا اجتهد في وضع أسسه ومعالمه، في حين نلمس ذلك في كتاب "مقدمة في علم الاستغراب" لحسن حنفي، وهو كتاب ضخم

[9] – د. حسن صنفي" *مقدمة في علم الاستغراب*، ص 36

[10] – أصل مؤلف سمايلوفتش (فلسفة الاستشراق) رسالة الدكتوراه نوقشت بكلية اللغة العربية بالأزهر سنة 1974.

تربو صفحاته على ثمانمائة صفحة، ولا غنى عنه لكل من يريد البحث في علم الاستغراب، كما أنه يشتمل على معلومات وأفكار ثمينة وقيمة في هذا المجال.

أما فيما يخص الاستعمال الثاني لكلمة الاستغراب، أي بمعنى طلب الغرب والشغف بثقافته، فيبدو أنه أقدم وأكثر انتشارا وشيوعا من الأول .

يقول أبو الأعلى المودودي: «المستغربون: المائلون إلى الغرب المفتتنون بحضارته. هكذا استعمل هذه الكلمة الكاتب الكبير محمد البشير الابراهيمي في بعض مقالاته في مجلة "البصائر"، فاخترناها على غيرها من الكلمات في هذا المعنى كالمتغربين والمتفرنجين» [11].

ويقول مصطفى السباعي في مقدمة كتابه: "الاستشراق والمستشرقون":

« هذا ولم يقتصر اهتمام المستشرقين والمستغربين على دراسة التاريخ الإسلامي وتشويهه... » [12].

والجمع بين المستشرقين والمستغربين في غاية المنطق والصواب، إذ أصحاب "الثقافة" من المستغربين مدينون، في رؤاهم ودعاواهم واستنتاجاتهم، لأساتذتهم المستشرقين.

ويقول الدكتور عبد العظيم محمود الديب في فصل؛ "إلى المستغربين" المتضمن في كتابه : *"المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي" :* « ومن هنا من داخل الموقع الفكري، والحصن الثقافي الذي مازال مهددا من داخله، يجيء كلامنا موجها إلى (المستغربين) لا إلى المستشرقين، إلى جماعة من أبناء أمتنا، ينطقون لغتنا، ويتكلمون

---

[11] - أبو الأعلى المودودي : *"الحجاب"* دار المعرفة، د . ت ص 119 .

[12] - "مصطفى السباعي" *"الاستشراق والمستشرقون"* (*مالهم وما عليهم*) المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق 1985 ، ص4.

بلساننا، ولهم ملامحنا وسماتنا، ولكن قلوبهم غير قلوبنا، فقد استلبوا حضاريا وثقافيا، وسقطوا في أسر الحضارة الغازية. فإلى هؤلاء نتوجه بكلامنا. نؤكد ذلك حتى لايقول قائل : ألم تفرغوا من المستشرقين بعد؟ أما زلتم مشغولين بسب وشتم المستشرقين ؟ إنكم مازلتم تبددون الجهود، وتضيعون الأوقات، في الحديث عن المستشرقين، والأولى أن تبذلوا جهودكم فيما ينفع من بحث مشكلات أمتكم وقضاياها... لايقولن ذلك قائل، فنحن لايعنينا أمر المستشرقين، وإنما مأساتنا في(المستغربين) الذين مازالوا ـ رغم كل ما انكشف من خبء المستشرقين ومستورهم، يحملون أفكارهم ويعيشون بمفاهيمهم، وهؤلاء (المستغربون) هم الذين ورثهم الاستعمار، قبل أن يرحل عنا، قيادة الفكر، والتثقيف، والإعلام، جيلا بعد جيل، ومكن لهم من وسائل القيادة وسلطانها. هؤلاء (المستغربون) هم مأساتنا، هؤلاء الذين دينهم (الاستخفاف) بتراث أمتنا، بتراث كامل متكامل، بلا سبب، وبلا بحث وبلا نظر...وأبشع من ذلك هذا الإرهاب الثقافي الذي يمارسونه بلا هوادة ولا رحمة، هذا الإرهاب الذي جعل ألفاظ (القديم) و (الجديد)، و(التقليد) و (التجديد)، و(التخلف) و (التقدم)، و(الجمود) و(التحرر)، و(ثقافة الماضي) و(ثقافة العصر) ـ سياطا ملهبة: بعضها سياط حث وتخويف لمن أطاع وأتى، وبعضها سياط عذاب لمن خالف وأبى»[13].

ولعل المستشرق هاملتون جيب، يكون أسبق إلى الحديث عن الاستغراب من كثير من الباحثين المعاصرين في العالم الإسلامي . يقول هذا المستشرق":

« والتعليم أكبر العوامل الصحيحة التي تدعو إلى الاستغراب. ولسنا نستطيع الوقوف على مدى الاستغراب في العالم الإسلامي، إلا بمقدار دراسته للفكر الغربي وللمبادئ والنظم الغربية، ولكن هذا التعليم ذو أنواع كثيرة تقوم بها جهات متعددة، وبالطبع لابد أن هناك بالفعل قليلا من التعليم على الأسلوب الأوربي في المدرسة، وفي

---

[13] – عبد العظيم محمود الديب: " *المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي*"

الكليـة الفنية وفي الجامعـة، وعلـى هـذا التعلـيم يتــوقف كــل ماعـداه »[14]. لقـد صـدق المستشرق جيب فيما ذهب إليه من كون التعليم "أكبر العوامل الصـحيحة الـتي تـدعو إلى الاستغراب".

وبعـد عـرض مـاسبق من النصوص والأقـوال المتعلقة بصميم المصطلح المذكـور، أقتـرح تعريفـا للاستغراب بالمعنى الثاني، راجيا من الله أن يكون مستوفيا للغرض المقصود:

"الاستغراب ظاهرة نفسية واجتماعية وثقافية معاصرة، يتميز الأفراد الذين يجسدونها بالميل نحو الغرب والتعلق به ومحاكاته. نشأت في المجتمعات غير الغربية، سواء أكانت إسلامية أم لا، على إثر الصدمة الحضارية التي أصابتها قبيل الاستعمار وخلاله ".

ومن أجل استجلاء أكثر لمدلول الاستغراب، لابأس من عقد مقارنة سـريعة بينـه وبـين بعض المفاهيم القريبة منه، مثل تغريب واغتراب واستلاب.

فإذا كان التغريب عمل ثقافي وسياسـي يتـولاه المسـؤولون في الغـرب، ومـن والاهـم مـن المستشرقين والمستغربين، يهدف إلى طمس معـالم الحيـاة الدينيـة والثقافيـة للمجتمعـات الإسلامية وغيرهـا، وإجبـار هـذه المجتمعـات علـى تقليـد الغـرب والـدوران في فلكـه، فـإن الاستغراب مرتبط أساسا بالعامل الداخلي، أي بالمكونات الذاتيـة الاجتماعيـة والثقافيـة والسياسية لتلك المجتمعات، حيث أن هذه المكونات، بمـا تميـزت بـه مـن انحطـاط وتقهقـر وجمود، ساعدت على إفراز ظاهرة الاستغراب.

---

[14] – هاملتون جيب: *"وجهة الإسلام"* ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المطبعة الإسلامية، القاهرة 1934، ص 18.

يقـول أنـوار الجنـدي متحـدثا عـن التغريـب: « منـذ أن طـرح الاستشـراق مصـطلح "التغريب" في الثلاثينيات من هذا القرن، لفت الأنظار إلى إحدى الغايات الكبرى التي يستهدفها الغزو الثقافي الغربي للفكر الإسلامي، وهي صبغ الثقافة الإسلامية بصبغة غربية، وإخراجها عن طابعها الإسلامي الخالص، واحتواؤها على النحو الذي يجعلها تفقد ذاتيتها وكيانها »[15].

أما مفهوم الاغتراب فيقصد به: "أن المرء يصبح غريبا تجاه شيء معين أو شخص معين، كان يرتبط به على نحو وثيق...ويعرف الشخص المغترب سياسيا بأنه هو ذلك الشخص الذي يكون لديه شعور دائم بالغربة عن المؤسسات السياسية القائمة. وعن القيم السياسية الموجودة وعن القيادات التي تضطلع بأمر السلطة" [16].

ولفظ الاغتراب أصبح من المصطلحات التي يكثر شيوعها في وقتنا الراهن، لأن الإنسان بوجه عام مغترب في عصره، نتيجة لمجموعة العوامل المصاحبة لظروف التغيرات الثقافية، والاجتماعية، والتكنولوجية الحديثة في الحضارة الأوربية، التي ترتب عليها إهدار فرديته وقيمه التاريخية، وجعله مجرد مخلوق آلي. كما أن طغيان النزعة العلمانية على القيم الراسخة التي شكلها الدين، يعتبر عاملا أساسيا في بروز ظاهرة الاغتراب. ويمكن التعبير عن حالة الاغتراب بما يتفق مع التصور لواقع ثقافتنا الإسلامية؛ بأنه الحالة التي يكون فيها نشاط الإنسان منحرفا عن الوجهة التي شرعها الله لابن آدم، حيث يكون ذلك النشاط مفصولا عن الغايات السامية التي أمر بها الخالق عز وجل. إذن فإن الاغتراب بهذا المفهوم يكون قد أصاب المجتمعات الغربية واللاغربية على حد سواء في حين أن الاستغراب لم يصب إلا الثانية.

---

[15] – أنوار الجندي: "*شبهات التغريب في الغزو الفكر الإسلامي*" المكتب الإسلامي، د . ت . ص 3.

[16] – محمد أحمد إسماعيل علي: "المثقف العربي وفعاليته الاجتماعية"، مجلة الوحدة عدد92، ص 157.

وكما تتصدر العوامل الخارجية في بنـاء ظاهرة التغريـب، كـذلك الشـأن فيمـا يتعلـق بظاهـرة الاسـتلاب. ذلـك أن الصـدام الحضـاري الـذي حـدث بـين المجتمعـات الإسـلامية والغرب، نتج عنه استلاب المقـدرات الماديـة والذهنيـة لهاتـه المجتمعـات. وهكـذا اسـتطاع الأجـنبي بواسـطة الاسـتعمار والغـزو الفكـري أن يسـتلب العقـل الإسـلامي ويـتحكم في توجيهه. وتبعا لهيمنة العامل الخارجي في مفهوم الاستلاب، مع عـدم نفـي أهميـة العامـل الداخلي بطبيعة الحال، غالبا ما يستعمل لفظ مستلب في صيغة المبني للمجهـول. في حـين أن العامل الداخلي في الاستغراب أكثـر هيمنـة مـن العامـل الخـارجي، ومـن هنـا بـات مـن المنطقي أن يكون لفظ مستغرب مـبني للمعلـوم، باعتبـار أن الاسـتغراب يعـبر عـن ظـاهرة نفسية وعقلية واجتماعية تشكل الذات الواعية للمسـتغرب محورهـا الـرئيس. وبالتـالي فالإنسان المستغرب يعي استغرابه تمام الوعي، ويمارسه بكامل إرادته وشخصيته.

الباب الأول: الاستغراب؛ النشأة والتطور

الفصل الأول: الاستغراب والتنصير والاستشراق

1- لمحة حول نشأة التنصير وتطوره وأهدافه وأساليبه

1.1 - النشأة والتطور

2.1- التنصير والاستعمار

3.1- علاقة الاستعمار بالتنصير

2- الاستغراب والاستشراق

1.2- مقدمة حول الاستشراق مفهوما ونشأة وتطورا

2.2- مفهوم الاستشراق

3.2- نشأته وتطوره

3.2- غايته وأهدافه

3- الاستشراق والسياســـــة

1.3- الاستشراق والاستعمار

2.3- الاستشراق السياسي المعاصر

4- علاقة الاستغراب بالاستشـــراق

1.4 - في المشرق

2.4- في المغرب

1- لمحة حول نشأة التنصير وتطوره وأهدافه وأساليبه

1.1 النشأة والتطور

يمكن اعتبار لحظة بداية المواجهة بين المسيحية والدين الإسلامي الناشئ في مكة والمدينة، نقطة الانطلاق التاريخية لعملية التنصير؛ إذ أن الوحي لم يلبث أن أضاء بنوره أرجاء المدينتين، وهز كيان القبائل العربية، ونفذ إلى قلوب طالما استحوذ عليها الجهل والجمود، حتى سارع أفراد من نصارى الجزيرة العربية إلى مجادلة المسلمين في العقيدة الجديدة. هذا الجدال الأول الذي وقع بين الطرفين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، سيكون الحلقة الأولى في سلسلة الجدالات التي سيخوض فيها علماء ومفكرون من الجانبين طوال العصور الإسلامية وإلى الآن.

لم تلحق محاولات التنصير والتشكيك أي ضرر بالعقيدة الصلبة، ولم يعرف التاريخ الإسلامي في عصوره المزدهرة رجالا ارتدوا عن الإسلام وتنصروا. واكتفى البابوات والقساوسة ورجال الكنيسة بتشويه صورة الإسلام، فنظموا حملة خبيثة ضد المسلمين ودينهم الحنيف، حيث ظهرت مآت الكتب المليئة بالأكاذيب كي تشبع الرغبة العدائية التي أصلها أصحاب الكنيسة في قلوب رعاياهم من النصارى، وحتى يتم إقامة سد منيع في وجه الدولة الإسلامية النامية.

بقيت نار الحقد تتأجج في صدور النصارى ما يقرب من ستة قرون، حتى اندلعت الحروب الصليبية، فظن الصليبيون أنهم بحملتهم الدينية التي تخفي من ورائها أطماعا سياسية واقتصادية، سيسيطرون على الشرق الإسلامي وسيعملون على تنصير أهاليه بعد أن يخلو لهم الجو للتنصير. وكان من لطف الله أن خابت نياتهم بالرغم من تفكك الدولة الإسلامية آنذاك، وبعث الله للمسلمين القائد الصالح صلاح الدين الأيوبي، فأحيا همم

المسلمين ووحد صفوفهم وجمع كلمتهم على الجهاد، فكان النصر حليفهم وطردوا النصارى الغزاة من بيت المقدس.

ظلت الهزيمة تعمل عملها في نفوس النصارى حيث لم يهدأ لهم بال، وشرعوا يفكرون في خطة غير خطة الحرب؛ لأن شوكة المسلمين قوية. فاستقر رأيهم على غزو أرض المسلمين وممارسة التنصير بالطرق السلمية؛ " خابت دول أوربا في الحروب الصليبية من طريق السيف فأرادت أن تثير على المسلمين حربا صليبية جديدة من طريق التبشير، فاستخدمت لذلك الكنائس والمدارس والمستشفيات، وفرقت المبشرين في العالم. وهكذا تبنت الدولة حركة التنصير لمآربها السياسية ومطامعها الاقتصادية. ولقد استطاع "رامون لول" في عام 1299 وعام 1300 للميلاد أن يحصل على إذن من الملك يعقوب صاحب أرغونة ليبشر في (مساجد) برشلونة محتميا بالسلطة المسيحية في إسبانيا"[17].

ويحدثنا التاريخ أن "رامون لول" هذا ولد في جزيرة ميورقة الإسبانية، وتعلم العربية على يد أسير عربي، وبذل مجهودات كبيرة في سبيل إيجاد مكان للغة العربية في معاهد ومدارس أوربا. وكان من نتائج ذلك السعي أن صادق مجمع فيينا الكنسي في سنة 1312م على تدريس اللغة العربية والاهتمام بها. فكانت جامعات باريس وأكسفورد وسلمنكا بالإضافة إلى جامعة المدينة البابوية، أولى الجامعات السباقة إلى تعليم اللغة العربية لطلابها.

جاء في كتاب " الغارة على العالم الإسلامي" يقول: " إدوين بلس في كتابه "تاريخ التبشير": إن تاريخ التبشير المسيحي يرجع إلى صدر النصرانية ومبتدأ تأسيسها. وإن ريمون لول الإسباني هو أول من تولى التبشير بعد أن فشلت الحروب الصليبية في مهمتها. فتعلم لول العربية بكل مشقة، وجال في بلاد الإسلام، وناقش علماء المسلمين في بلاد

---

[17] – مصطفى خالدي وعمر فروخ " التبشير والاستعمار" المكتبة العصرية صيدا الطبعة الثالثة 1970 ص: 115.

كثيرة (...) وصف المؤلف تنظيم إرساليات التبشير في القرون الوسطى في الهند وجزائر السند وجاوة واختلاط المبشرين بالمسلمين منذ ذلك الحين. وأشار إلى " بتر هيلنغ: الذي احتك بمسلمي سواحل إفريقيا... إلى اهتمام هولندة بالتبشير في جاوة في أوائل القرن الثامن عشر حتى قسمت جاوة لهذه الغاية إلى مناطق لكل منها كنيسة ومدرسة، وقال: عدد الذين تنصروا سنة 1721 بلغ 100.000. وكان النصارى في سيلان سنة 1722 (وكانت يومئذ تحت سلطة هولندة)، يبلغ عددهم 424000، وتساءل عما بقي منهم الآن وقال: إن المسلمين كانوا قليلين فصاروا الآن فئة كثيرة. (....) وسرد تاريخ تنظيم الإرساليات البروتستانية من دانماركية وانجليزية وألمانية وهولندية، وأخبار اتصال بعضها ببعض وأسماء الملوك والأمراء الذين كانوا عضدا لها ومؤيدين لأعمالها في القرن السابع عشر وما بعده في كل أقطار العالم. (....) فتأسست سنة 1795 " جمعية لندن التبشيرية" وما عتمت أن تأسست جمعيات على شاكلتها في اسكوتلندا ونيويورك، وانتشرت هذه الفكرة في ألمانيا والدانمارك وهولندة والسويد والنرويج وسويسرا وغيرها... وتأسست جمعيات فرعية كثيرة مثل " جمعية التبشير في أرض التوراة العثمانية". وبلغ الشغف بهذا العمل إلى أن تأسست إرساليات تبشير طبية على سبيل التجربة لتلحق بالإرساليات العامة، فنجحت نجاحا باهرا، لذلك أخذت تنمو وتزداد، وتألفت لها أقسام نسائية وأرسل بعضها إلى الهند والأناضول"[18].

مع حلول القرن التاسع عشر، حين تزامن صعود الإمبريالية الأوربية مع اضمحلال الخلافة العثمانية وتصدع أطراف الدولة الإسلامية، ازداد التنصير تجبرا وخبثا، واهتدى إلى وسائل جديدة استعملها للوصول إلى مآربه مستغلا تضعضع المسلمين وضعف سياستهم. وكان على رأس تلك الوسائل، إنشاء مدارس تعليمية تنصيرية في مختلف بلدان

[18] - ا.ل شاتلية A. le chatelet "الغارة على العالم الإسلامي" ترجمة محب الدين الخطيب ومساعده اليافي. بيروت د.ت ص: 13-14.

المسلمين، تهدف إلى التأثير في أطفال المسلمين الأبرياء وزرع بذور الشك والانحراف في نفوسهم، قصد القضاء على عقيدتهم.

"لما نزل المبشرون الأمريكيون من البروتستانت في سوريا حوالي 1820 كانت الفكرة التي تراودهم أن يبشروا من طريق التعليم (...) إلا أن بؤرة نشاطهم التعليمي التبشيري كانت في بلدة عبية الدرزية في جبل لبنان، حيث أنشأوا مدرسة لتخريج المعلمين والواعظين (المبشرين) عام 1843. وفي عام 1859 أسس البروتستانت الأمريكيون في عبية أيضا مدرسة للبنات"[19]. وفي سنة 1862 تأسست الجامعة الأمريكية في بيروت. وسعيا إلى منافسة جامعة الأزهر ومضايقتها، أنشئت الجامعة الأمريكية بالقاهرة، كما أنشأ الفرنسيون كلية لهم في لاهور.

وهكذا لم يشرف القرن التاسع عشر على نهايته، حتى كانت أغلبية البلدان الإسلامية مسرحا للعمل التنصيري التعليمي وموطنا لإنشاء المدارس ذات الأهداف التنصيرية: "ففي مصر مثلا، ترى المبشرين يكثرون من مدارسهم لينتزعوا المسلمين والأقباط على السواء من مدارس الحكومة، فيخرجون التلاميذ من نطاق التعليم الإسلامي إلى نطاق التعليم المسيحي. وهكذا رأينا البروتستانت خاصة ينشرون مدارسهم في جميع أنحاء الشرق الأدنى. ويفتخر "جسب" بأن مجموع عدد التلاميذ في المدارس الأمريكية البروتستانية كان في عام 1891 يبلغ 7117، فإذا أضيف إليهم عدد الطلاب في سائر المدارس البروتستانتية كان ثمة خمسة ،عشر ألف طفلا في قبضة التعليم الإنجيلي، وبعد ثماني عشر سنة، أي عام 1901، كان للأمريكان وحدهم مائة وأربعة وسبعون مدرسة في سوريا وحدها منثورة في المدن والقرى. والمبشرون يحرصون على أن تكون المدارس هذه أجنبية لأنها هي التي تجعل المسلمين أقرب إلى التوراة"[20].

---

[19] – " التبشير والاستعمار" (المرجع السابق) ص: 80.

[20] – المرجع السابق ص: 78.

ومن ناحية أخرى استعمل المنصرون التطبيب وسيلة نافذة للوصول إلى غايتهم، فقد قرر كثير من المنصرين فيما أذاعوه وكتبوه؛ أن فتح المستشفيات وبعث الإرساليات الطبية أدى إلى نتائج أسرع وأفضل من أعمال القسس المنصرين، ومما لا ريب فيه أن الطبيب يستطيع أن يحتك ويختلط بأشخاص من مختلف الطبقات، حتى أولئك الذين لا يخالطون غيرهم. وقد اهتمت الحكومات الغربية المشرفة على أعمال التنصير منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بإنشاء مراكز طبية إلى جنب المدارس التعليمية التنصيرية في مختلف الدول الإسلامية قبل إخضاعها للاستعمار.

لم يكن الأطباء المنصرون يغفلون عن مهمتهم الأساسية أثناء معالجتهم لمرضى المسلمين؛ فكانوا يحدثونهم عن المسيح وعن مزايا الديانة المسيحية، بل كانوا أحيانا لا يتورعون عن اللجوء إلى أساليب دنيئة في تنصيرهم؛ كأن لا يعالجوا المريض إلا بعد حمله على الاعتراف بأن الذي يشفيه هو المسيح، أو يطلبوا منه أن يسأل المسيح شفاه إلى غير ذلك من الأساليب. ثم إن المنصرين اعتمدوا في ممارسة نشاطهم التنصيري على إلقاء المحاضرات، وإقامة الندوات، وتأليف الكتب، وإنشاء المجلات والصحف والنشرات. كما عمل المنصرون، بمساعدة حكومتهم وبدافع منها، على عقد مؤتمرات عدة، من بينها مؤتمر القاهرة سنة 1906 ومؤتمر إدنبرج سنة 1910 في انجلترا، ومؤتمر لكنؤ سنة 1911 بالهند، ومؤتمر القدس الأول سنة 1935، والثاني سنة 1961.

وفي مؤتمر القاهرة، المنعقد في بيت الزعيم المصري المسلم أحمد عرابي، تناول المؤتمرون وسائل تنصير المسلمين بالنصرانية في كتاب خاص عليه نشرة خاصة، ليكون قاصرا على فئة من المبشرين، وهو من إعداد القسيس الأمريكي فليمنج، ثم تعرض المؤتمر للأزهر: فعنى أن باب التعليم مفتوح للجميع، خصوصا وأن أوقاف الأزهر الكثيرة تساعد على التعليم فيه مجانا. وطالب سكرتير المؤتمر في مواجهة ذلك بإنشاء معهد

مسيحي لتنصير الممالك الإسلامية (قيل أن أساس تكوين الجامعة الأمريكية في مصر كان تنفيذا لتلك الوصية). ثم عرض المؤتمر لخريطة تنصير العالم الإسلامي في هذا العصر.

وقدم القسيس زويمر "رئيس المؤتمرات" بمعاونة بعض زملائه كتابا تحت عنوان العالم الإسلامي اليوم. أشار إلى صلابة عقيدة المسلمين (وهو ما يقتضي الاشتداد في حربها)، وقال ما نصه: "لم يسبق وجود عقيدة مبنية على التوحيد أعظم من عقيدة الدين الإسلامي الذي اقتحم قارتي آسيا وإفريقيا وبث في مائتي مليون من البشر عقائده وشرائعه وتقاليده، وأحكم عروة ارتباطهم باللغة العربية". ثم قدم القسيس زويمر بعض النصائح من بينها:

أ- وجوب إقناع المسلمين أن النصارى ليسوا أعداءهم.

ب- وجوب تبشير المسلمين بواسطة رسول من أنفسهم ومن بين صفوفهم لأن الشجرة يجب أن يقطعها أحد أعضائها.

وأخيرا بشر المنصرين ألا يقنطوا، إذ من المحقق أن المسلمين قد نما في قلوبهم الميل الشديد إلى علوم الأوربيين وإلى تحرير النساء (...) وفي مؤتمر القدس قال زويمر كلاما خطيرا إذ رسم خط التبشير بعد ذلك: ولكن مهمة التبشير التي ندبتكم دول المسيحية للقيام بها في البلاد المحمدية، ليست في إدخال المسلمين في المسيحية فإن هذا هداية لهم وتكريما (!) وإنما مهمتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام ليصبح مخلوقا لا صلة له بالله. وفي نهاية كلمته قال: إنكم أعددتم نشءا في ديار المسلمين لا يعرف الصلة بالله ولا يريد أن يعرفها، وأخرجتم المسلم من الإسلام ولم تدخلوه في المسيحية، وبالتالي جاء النشء

الإسلامي لما أراده له الاستعمار المسيحي، لا يهتم بالعظائم ويحب الراحة والكسل ولا يعرف من دنياه إلا الشهوات"[21].

ولإعطاء صورة مجسدة لجهود التنصير في مطلع القرن العشرين، لا بأس من تقديم بعض الأرقام المتعلقة بالمنصرين ومؤسساتهم. لقد جاء في بعض مستندات مؤتمر إدنبرج بانجلترا سنة 1910 أن " عدد جيش المبشرين البرونسانت بلغ 98.388 مبشرا تعضدهم لجان يبلغ عدد أعضائها 5.500.000 شخص. ويبلغ عدد النساء والرجال وغير الوطنيين من موزعي التوراة الذين يشتركون في التبشير والوعظ 92.913. وعدد المعاهد الكنسية 16.671 وعدد إرساليات التبشير العامة 3.478، والتي في الدرجة الثانية 32.009. وعدد الأساتذة والتلاميذ الذين هم تحت إشراف المبشرين 1.190.602، وتوجد تحت سلطتهم 81 مدرسة جامعة وكلية وفيها 7.991 طالبا، ولديهم 489 مدرسة دينية لتعليم لاهوت النصرانية وتخريج المعلمين والمبشرين، وفيها 28.901 مدرسة ابتدائية يبلغ عدد تلاميذها 1.165.212 وعدا ذلك فالمبشرون يديرون 113 مدرسة من النوع الذي يسمى روضة الأطفال وفيها 4.703 أطفال. وأسست هذه الإرساليات 550 مستشفى و 1024 صيدلية لها 4.000.000 من الزبائن، ولديها 111 مجلسا طبيا و 92 جمعيات للممرضات، و 265 ملجأ للأيتام و88 ملجأ للبرص، و 21 ملجأ للبرص أيضا وهي خاصة بالأطفال. وتدبير 25 مدرسة للعميان و 11 معهدا للإسعاف و 103 مستوصفات لمدمني الأفيون و 15 ملجأ للأرامل"[22].

ومن أخطر المؤتمرات في العقود الأخيرة، مؤتمر "كولورادو" الذي عقد في 15 أكتوبر عام 1978 تحت عنوان "مؤتمر أمريكا الشمالية لتنصير المسلمين". وقد حضره مائة

---

[21] - د. علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق " أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي" دار الاعتصام القاهرة. سنة 1978 ص: 33-34.

[22] - "الغارة على العالم الإسلامي" المرجع السابق ص: 41-42.

وخمسون مشتركا يمثلون أنشط العناصر التنصيرية في العالم. استمر المؤتمر لمدة أسبوعين بشكل مغلق، وانتهى بوضع إستراتيجية بقيت سرية لخطورتها. ومما ورد في أبحاث هذا المؤتمر ما يلي:

للتنصير ثلاثة أساليب:

1- الأسلوب المباشر: عن طريق المنصرين والدارسات الإنجيلية.. وهذا الأسلوب لم يجتذب سوى عددا قليل جدا من المسلمين!...

2- الأسلوب الشامل: مثل المدارس والكليات والجامعات الأمريكية – في القاهرة، وبيروت، واستنبول-!!.. التي فتحت بابا عظيما للتنصير.. لكنه فقد تأثيره الإيجابي الذي خطط له مؤسسوه، لعيوب في الإدارة والتوجيه؟!..

3- الأسلوب غير المباشر- أو أسلوب التسلل: بالكلمة المداعبة. والصورة المرئية. والصفحة المكتوبة. والرسوم المتحركة...الخ..... وهذا هو المنصر الحاضر دائما!

والقوة الصامتة وغير المرئية، التي لا تدخل في أي جدال، ولا تقبل أي اعتذار... وعلى الرغم من ذلك تنتقل من خلال العقل إلى القلب والضمير، لتحدث معجزة التنصير؟!..."[23].

وهكذا تم استبدال الأساليب العتيقة بأساليب عصرية ذات مرونة فائقة واستعيض عن الكلمة المكتوبة بالكلمة المسموعة، تم التخطيط المحكم للدور الذي يمكن أن تقوم به الإذاعات التنصيرية في الوصول إلى آذان وعقول وقلوب المسلمين، لأن الإذاعة تخترق حدود وحواجز البلاد المغلقة أمام المنصرين.

---

[23] – د. محمد عمارة "إستراتيجية التنصير في العالم الإسلامي" (دراسة في أعمال مؤتمر كولورادو لتنصير المسلمين) مركز دراسات العالم الإسلامي مالطا 1992 ص: 215.

"وإذا كانت محطات الإذاعات التنصيرية ومحطات الإرسال التلفزيوني قد بلغت 2340 محطة؟!... وذلك غير الإرسال النصراني من إذاعات وتليفزيونات لا تديرها إرساليات التنصير. وإنما تديرها دول نصرانية!!... فإنهم قد ذهبوا على درب " التسلل" وتحقيق الحد الأقصى من " الفعالية" إلى حيث اقترحوا مخططا، اتفقت عليه إذاعات التنصير، التي نسقت جهودها وأقامت " رابطة الشرق الأوسط للاتصالات"!.. فكان من معالم هذا التخطيط:

1- استكتاب كتاب مسلمين، خبراء بالإسلام وبعقلية وذوق المستمع المسلم، للنصوص الإذاعية.. على أن يحموا هؤلاء الكتاب من الافتضاح أمام جماهير المسلمين، بترجمة نصوصهم إلى لغات أخرى.. وبإذاعتها في مناطق غير مناطق التي يعيشون فيها؟!..

2- تكوين الأطر المدربة للمستمع المسلم.

3- استخدام الموسيقى الشرقية في الإذاعات التنصيرية.. وكذا الأغاني الشرقية مثل أغنيات فيروز مثلا.. ! والاستعانة بأساليب الإنشاد الديني الإسلامي في إنشاد النصوص النصرانية!.. والشعر العربي، كمسلم للمزامير!.. وبرامج تعليم اللغة الانجليزية بالتنسيق مع هيئة الإذاعة البريطانية.. ! وصولا إلى توزيع الإنجيل لتدريب دارسي اللغة الانجليزية على قراءته كنص انجليزي؟!"[24].

وختاما لهذا الجزء من الفصل الأول، أقدم إلى القارئ صورة إحصائية عن الجهاز التنصيري القائم حاليا في العالم:

" وإذا كان المفصل عن مؤسسات التنصير يحتاج إلى دراسة مختصة، قد تصل صفحاتها إلى مجلد ضخم – وهو ما يدخل لا في مقاصد هذه الدراسة- فإننا هنا

[24] - محمد عمارة المرجع السابق ص: 221-222.

بإشارات إلى بعض الأرقام، المستقاة في أغلبها عن "النشرة الدولية للبحوث الإرسالية النصرانية عن التنصير وأنشطته في العالم" لسنة 1991م...... ففي هذه الإشارات وأرقامها، مؤشرات على حجم الأجهزة التنصيرية، التي يقودها " معهد زويمر" كجيش جرار يشن حربا ضروسا ولا أخلاقيا ضد الإسلام وأمته وعالمه..

❖ إن عدد مؤسسات وإرساليات ووكالات الخدمات النصرانية تبلغ 120880 مؤسسة.

❖ والمعاهد التي تؤهل المنصرين وتدربهم يبلغ عددها 99200 معهد.

❖ والمنصرون المحترفون العاملون على رأس العمل التنصيري يبلغ تعدادهم 4208250 منصرا..

❖ وفي مؤسسات التنصير هذه 82000000 من أجهزة الكمبيوتر.

❖ وعدد المجلات التي تصدرها المؤسسات التنصيرية يبلغ 24900 مجلة.

❖ وعدد الكتب التي أصدرتها هذه المؤسسات في عام واحد 88610 كتب.

❖ ومحطات الإذاعة والتلفاز التي تبث التنصير يبلغ عددها 2340 محطة.

❖ ونسخ الأناجيل التي وزعتها، مجانا، في عام واحد هي 53000000 نسخة.

❖ والمدارس ورياض الأطفال التي تشرف عليه كنائس التنصير تبلغ في العدد 10677 مدرسة..

❖ والطلاب الذين يدرسون في هذه المدارس الكنسية يبلغ عددهم 9000000 طالبا.

❖ والمستشفيات التي تملكها هذه الكنائس يبلغ عددها 10600 مستشفى.

❖ ودور إيواء العجزة والأرامل والأيتام التابعة لها هي 680 دارا..

❖ وعدد الصيدليات المملوكة لها هو 10050 صيدلية.

❖ وميزانية خدمة المشاريع النصرانية تبلغ 163 مليار من الدولارات..

❖ ودخل الكنائس العاملة في التنصير هو 9320 مليار من الدولارات..

❖ ودخل الإرساليات الأجنبية هو 8900 مليار من الدولارات..

❖ ولقد بلغت التبرعات التي قدمت للكنيسة في سنة واحة هي سنة 1990م 157 مليون من الدولارات..

❖ ولقد خص إفريقيا وحدها من هذه المؤسسات التنصيرية:

14000 منصرا و 16000 معهد و 500 مدرسة لاهوتية و 600 مستشفى!..

تلك إشارات لبعض الأرقام التي تجسد الحجم المهول لمؤسسات جيش التنصير، الذي يقوم بتنفيذ بروتوكولات قساوسة التنصير، تلك التي اتفقوا عليها في مؤتمر " كولورادو" في مايو سنة 1978م.."[25].

2.1 – التنصير والاستعمار

قرب مجيء الاستعمار، وقبل أن يشرع المستعمرون في التمهيد للسيطرة على شعوب إفريقيا وآسيا، كان معظم المنصرين يقومون بنشاطهم التنصيري خارج أوربا وأمريكا دون اعتماد على حكوماتهم، وكان عملهم في البلدان الإسلامية يتميز بالخفاء والحذر[26]. ثم

---

[25] – د. محمد عمارة ، المرجع السابق ص: 235-226.

[26] – شهد المغرب قبل مجئ الاستعمار ببضعة قرون نوعا من نشاط التنصيري انظر الملحقين 1 ورقم 2.

إن المنصرين كانوا متسترين بأسماء مختلفة. وإذا ما افتضح أمرهم تلاحقهم الحكومات الإسلامية وتطردهم بل منهم من كان يقتل. لكن لما ذب الضعف في كيان الدولة العثمانية وباقي الدول الإسلامية، وبدأ التدخل الأجنبي في شؤون الحكومات الإسلامية، وظهرت مسألة الحماية الأجنبية، وتعددت القنصليات فوق أراضي المسلمين، تنفس المنصرون الصعداء وانطلقوا يمارسون عملهم في اطمئنان، وإذا مسهم أحد بسوء لجأوا إلى قناصلهم فدافعوا عنهم.

ومع مرور الأعوام ازداد دعم الحكومات الأوربية للمنصرين، وشجع المسؤولون الغربيون مسالة الإرساليات والبعثات المسيحية، وعملوا على إنشاء المدارس ذات الطابع التنصيري في البلدان الإسلامية، واتضح لهم الدور السياسي الذي يمكن أن يضطلع به المنصرون في مجال التمهيد للتدخل والسيطرة على الشعوب الضعيفة، فكانت هذه الإرساليات والبعثات تجسد طلائع الغزو المسلح وتعبر عن مرحلة من مراحل عملية إخضاع تلك الشعوب للاستعمار. لقد كان للمنصرين أدوار كثيرة في التمهيد للاستعمار، كما كان للدول الاستعمارية أدوار كبيرة في مساعدة المنصرين ومؤازرتهم وحمايتهم، وخطط العمل من الفريقين يكمل بعضها بعضا.

قال شارل دو فوكو أحد المنصرين الرحالة زمن الاستعمار الفرنسي: "إن مملكة فرنسا في غرب وشمال أفريقيا: الجزائر وتونس والمغرب الأقصى وأفريقيا الغربية.. الخ سكانها ثلاثون مليونا وسيضاعف عددهم في ظرف خمسين سنة بفضل السلم، وحينئذ سيكون التقدم المادي بلغ فيها غاية كبيرة فتصير غنية تمتد فيها السكك الحديدية، وتتعلم نخبة أبنائها في مدارسنا ويتقن أهلها استعمال أسلحتنا. وإذا لم نعرف كيف نجعل

هؤلاء الشعوب فرنسيين فسيخرجوننا من أرضهم، والوسيلة الوحيدة لجعلهم فرنسيين هي جعلهم مسيحيين"[27].

لقد بينت الحماية التنصيرية في بلدان إفريقيا وآسيا، التأكيدات الحازمة لروابط التنصير بالاستعمار، ثم إن العامل المشترك بين حملات التنصير وهجمات الاستعمار، هو استئصال وتفكيك الأصول الاجتماعية والثقافية للبلدان المستهدفة، قصد تنصيرها واستغلال خيراتها ونقلها من مجال الأصالة إلى مجال التبعية والعبودية، وما ينتج عن ذلك من محو للشخصية والذاتية، وخلق للصراع بين الأجيال مما يخدم مصلحة المستعمر.

ومن الأساليب التي استعملها المنصرون في الوصول إلى أهدافهم، افتعال الأساليب التي تقود إلى الحرب في المجتمع الإسلامي، منفذا واسعا وفرصة ذهبية للقيام بالعمل التنصيري، كما ستخول للمستعمرين تحقيق أهدافهم التوسعية.

"ويقول وليم كاش في كتاب صغير له: " قبل هذه التطورات التي طرأت على العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الأولى، كان المبشرون قد اتخذوا مراكز إستراتيجية في العالم الإسلامي، واستطاعوا في أثناء الثورات والحروب والاضطرابات أن يتابعوا عملهم بهدوء وثبات، ولقد كتب هذا الكتاب الصغير ليدل على هذه التطورات التي حدثت وليبين للكنائس تلك الحاجة الملحة للتقدم بمشروعها في يوم الفرصة السانحة"[28].

ومن ناحية أخرى لم يكن للمستعمر وسيلة للاطلاع عن كثب على ثقافة الشعوب الإفريقية والأسيوية، وعاداتها، ومعتقداتها، ولهجاتها، ونظامها الاجتماعي، وقوانينها إلا

---

[27] – مصطفى نصر المسلاتي " الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين" دار اقرأ طرابلس سنة 1986 ص: 179.

[28] – عبد الرحمان حبنكة الميداني " أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها (التبشير- الاستشراق- الاستعمار)". دار القلم دمشق د.ت. ص: 56.

البعثات التنصرية، فكان المنصرون وغيرهم من الرحالين الأوربيين، يدونون ما جمعوا من أخبار وأفكار ومعلومات، أثناء إقامتهم بين ظهراني هؤلاء الشعوب، تلك الإقامة التي تتراوح بين السنة وبضعة عقود. ولم يكن الحصول على هذه المعلومات بالأمر الهين، لذا على المنصرين والرحالة أن يواجهوا صنوفا من العقبات والصعوبات، وأن يتحملوا مشقة تعلم اللهجات المحلية ومشقة التكيف مع أنماط مختلفة من الحياة الاجتماعية.

"لكن الاستعمار غالبا ما كان مدينا للمبشرين فيما يتعلق بالقانون العرفي للسكان المستعمرين، ذلك القانون الكاشف والمبين لحضارة هؤلاء الأهالي. والاستعمار بانتشاره في البلدان ووسط الشعوب التي لم يكن يعرف عنها أي شيء، كان يعرض نفسه للأخطاء التي يصعب جبرها فيما بعد، هذا التفاوت والاختلاف بين الغزو والاستعمار والمعرفة المتعلقة بالسكان المستعمرين هو الذي يوضح لنا قيمة المنصر ودوره"[29].

ثم إن فكرة الوحدة الإسلامية كانت تخيف الأوربيين وتقض مضجعهم، لذلك عملوا ما في وسعهم لكي لا تظهر هذه الوحدة من جديد بعد أن أثخنوا ظهر الدولة العثمانية بإثارة أسباب الفتنة بين أطرافها. وهنا أيضا استنجد المستعمرون بحلفائهم المنصرين: " أما القس سيمون، فكان أوضح في التعبير لما قال أن الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب السمر (كذا) وتساعدهم على التملص من السيطرة الأوربية، ولذلك كان التبشير عاملا مهما في كسر شوكة هذه الحركة، ذلك لأن التبشير يعمل على إظهار الأوربيين في نور جديد جذاب، وعلى سلب الحركة الإسلامية من عنصري القوة والتمركز... إذا كانت الوحدة الإسلامية تكتلا ضد الاستعمار الأوروبي، ثم استطاع المبشرون أن يظهروا الأوربيين في غير مظهر المستعمر، فإن الوحدة الإسلامية حينئذ تفقد حجة من حججها

[29] – Robert Delavignette "chridtianisme et colonialisme" Fayard Paris. S.D. P: 66.

وسببا من أسباب وجودها. من أجل ذلك قالوا يجب أن نحاول بالتبشير مجاري التفكير في الوحدة الإسلامية حتى تستطيع النصرانية أن تتغلغل في المسلمين"[30].

والمطلع على تاريخ الإرساليات النصرانية في القرنين التاسع عشر والعشرين، يجد أن المنصرين الفرنسيين الذين يريدون أن يقوموا بعملهم التنصيري في إفريقيا، ينبغي عليهم أن يتصلوا بمصالح التنصير في إفريقيا ومراكزها بمدينة ليون الفرنسية، ثم إن هذه المصالح لا تقبل أي منصر بدون موافقة رسمية من وزارة الداخلية، كما لا يمكن قبول أي منصر جديد بدون إذن مسبق وموافقة هيئات التنصير عليه، بعد استشارة المصالح العليا للدولة. هكذا يظل سلوك المنصر تحت مراقبة الدولة ويتعزز نشاطه بها.

ولعل أقوى دليل على صلة التنصير بالاستعمار يكمن من الفرق بين موقف الحكومات الأوربية الاستعمارية من الدين والكنيسة داخل بلدانها، وموقفها في الخارج أي داخل الدول المستعمرة. إن الكل يعلم كيف تدرجت أوربا منذ عصر النهضة، إلى حرية الفكر، وإلى تحطيم القيود التي قيدت بها الكنيسة حرية الإنسان الأوربي، وكيف أصبحت العلمانية إيديولوجية الغرب وعقيدته، ففي الوقت الذي كانت فيه ألوية العلمانية تخفق عالية في سماء أوربا، كانت الحكومات الأوربية تنشئ المدارس التنصيرية والكنائس في البلدان التي استعمرتها، وتقيم فيها المحاضرات والندوات عن الديانة النصرانية وهذا من المفارقات العجيبة.

إن إيطاليا التي ناصبت الكنيسة العداء وحجزت الباب في الفاتيكان، كانت تبنى سياستها الاستعمارية على جهود الرهبان والمنصرين. بل إن روسيا التي لم تأل جهدا في محاربة الأديان قد تظاهرت بالعطف على رجال الدين، ودعت إلى جمع مسكوني في

---

[30] - " التبشير والاستعمار" المرجع السابق ص: 37.

موسكو، وذلك حينما أرادت، بعد الحرب العالمية الثانية، أن تحقق لنفوذها توسعا إقليميا وسياسيا، وقس على ذلك فرنسا وانجلترا والبرتغال وإسبانيا وهولاندا وبلجيكا...

وقال "وزير خارجية فرنسا أمام البرلمان، عندما وقعت المناقشة بشأن فصول من الميزانية الفرنسية تتضمن العناية بجمعيات التنصير ومحاولة الاعتراف بها، ما مفاده: "إن فرنسا غير متدينة داخل حدودها ولكنها متدينة في الخارج" فلقد أوجدت هذه التصريحات روحا جديدا في دعاة الكنيسة الكاثوليكية، أصبحوا بها وكأنما نشطوا من عقال لمحاولة تنصير مسلمي شمال إفريقيا"[31].

نستنتج مما سبق أن المستعمرين قد ألفوا في الحركات التنصيرية خير عون لهم على تحقيق أهدافهم المتمثلة في استبعاد الشعوب، وإخضاعها لمخططاتهم التوسعية، وسيتبين لنا أثناء الحديث عن علاقة الاستغراب بالتنصير كيف أن تبني الحكومات الغربية للتنصير ما زال قائما في البلدان الإسلامية إلى الآن، وكيف أن هذه الحكومات تسعى بذلك إلى زعزعة العقيدة وتحقيق ما يسمى بالغزو الفكري والتغريب.

3.1- علاقة الاستغراب بالتنصير

إن ظاهرة الاستغراب التي تجلت في الثقافة العربية الحديثة على اختلاف ألوانها وأشكالها، أفرزت عوامل داخلية مرتبطة بالذات العربية فكرا ومجتمعا، وعوامل خارجية متعلقة بالغرب وحضارته ومؤسساته. لكن قد يقول قائل: ما علاقة الاستغراب بالتنصير؟ أو كيف يكون هذا الأخير الذي هو دعوة إلى النصرانية سببا من أسباب نشأة الاستغراب الذي من خصائصه النزوع إلى العلمانية والليبرالية في التفكير والممارسة؟! أو بعبارة أخرى إذا كانت أوروبا حريصة كل الحرص على تعميق أسس التوجهات الإلحادية

---

31 – " الاستشراق السياسي " المرجع السابق ص: 178.

واللادينية في بنياتها الاجتماعية والسياسة والثقافية، فلماذا تبنت وأيدت حركات التنصير؟ ولماذا لا تزال إلى الآن تقدم الإمدادات والإمكانات لنجاح هذه الحركات؟.

في الواقع ليس في هذه السياسة المنطوية على هذا التناقض الصارخ ما يدعو للعجب، إذا كنا جميعا نعلم أن الوصول إلى الأهداف المرسومة عبر التناقضات يشكل جانبا جوهريا في طبيعة النظام الرأسمالي. ومن ثم وعملا بالمنطق المكيافيلي؛ حيث الغاية تبرر الوسيلة، لما اقتنع الغرب بالدور الذي يمكن أن يقوم به التنصير في عملية تخدير الشعوب وإخضاعها لسلطته، بادر بتعبئة رجال الكنيسة وإعداد الجنود المنصرين وإنشاء المؤسسات وتنظيم البعثات والإرساليات التنصيرية إلى البلدان المستهدفة.

في البداية لم تستعمل أوربا منطق القوة في إخضاع الشعوب الضعيفة، وإنما مهدت لاستعمارها بالطرق "السلمية"، فكان التنصير أفضل تلك الطرق. إن هذه الطريقة الدينية، في الظاهر، برهنت قبيل الاستعمار وخلاله وبعده، على قوة هائلة في مجال اختراق المقومات الذاتية للشعوب التي خضعت للاستعمار، وتفكيك بنياتها الثقافية والاجتماعية والسياسية، وفي العمل على إذابة ذوات أفراد الشعوب في شخصية الرجل الغربي المستعمر، وبالتالي على خلق أرضية الاستغراب.

لقد عمل المنصرون في البلدان الإسلامية المستهدفة، على إظهار الرجل الغربي بمظهر الإنسان المتمدن والمتحضر، الذي يسعى إلى إخراج الشعوب من ظلمات الجهل والتأخر إلى نور العلم والتقدم. وجعلوا من أنفسهم مثالا على ذلك، فأسسوا المدارس لنشر التعليم وبنوا المستشفيات والملاجئ، ودنوا من المساكين والمشردين، وعملوا على بث روح النصرانية في مؤسساتهم وفي نفوس من يتعاملون معهم. هذا العمل الدؤوب من قبل المنصرين جعل من الرجل الغربي السيد القوي والإيجابي، ورجل العصر الذي لا غنى لأحد عنه.

ومن ناحية أخرى فإن لعمل المنصرين تأثيرا خطيرا في نفسية الأشخاص المستهدفين، وخاصة فيما يتعلق بقواهم الذاتية، ذلك أن مبادرة المنصرين إلى بناء المدارس والمستشفيات إلى غير ذلك، ينتج عنه إضعاف أو عرقلة القوة الذاتية العربية، فتضعف لديهم المبادرة الشخصية وإرادة التغيير والبناء، ويصيبهم نوع من الشلل النفسي. وإذا أضيف إلى هذا كله ما قام به المنصرون في مؤسساتهم التعليمية وفي كتاباتهم وسائر أنشطتهم من هجوم على التاريخ الإسلامي الذي أظهروه بمظهر العنف والوحشية والصراع، تبين مدى الجهود التي حشرها الأوربيون في شخص المنصر ليعمل على استمالة الرجل المستهدف، بعد تجريده من كل المقومات.

"فمنذ ظهور التبشير بالمغرب الأقصى وخاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأ فيه استهلاك منتجات الغرب بما فيها المنتوجات ذات الصبغة الدينية وفي هذا الإطار الذي يدور فيه رسم حصيلة التفاعل الحضاري بين المغرب الإسلامي وأوربا المسيحية. ولما تزايد نشاط المبشرين والفرنسيسكان منهم خاصة ارتاب سكان المغرب، فبدا عندئذ أن المجتمع المغربي الإسلامي يرفض العطاء الأوربي المسيحي في ظروف نشأة الإيديولوجيات وتفاعلاتها، والغرب يعمل على استلاب الخصائص الذاتية للمغرب وتقديم "التأورب" كبديل، حتى إذا انقطعت صلة السيطرة المباشرة، تبقى الروابط الفكرية والعقائدية"[32].

وتجدر الإشارة من جديد إلى أن أوربا خصوصا منذ مطلع القرن التاسع عشر، لم تكن تسعى عن طريق التنصير، إلى تنصير الأقوام وإدخالهم في المسيحية بقدر ما كانت تهدف إلى زعزعة عقائدهم ليسهل عليها استدراجهم وجعلهم تحت سلطتها. إن المنصرين الذين يجوبون البلدان الإسلامية حاليا لا يطمعون في أن يعتنق أحد المسلمين المسيحية لعلمهم

[32] – د. عبد الجليل التميمي "الحركات التبشيرية في المغرب الأقصى في النصف الثاني من القرن 19، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات زغوان تونس سنة 1989 ص: 155.

بكراهية المسلمين الشديدة لدين الكنيسة، وإنما يعلمون على استقطاب الشباب وإغرائهم بالأموال ووسائل أخرى جذابة، ثم إخضاعهم لعميلة أشبه ما تكون بعملية غسل الدماغ، حيث يوجهون عقولهم توجيها خاصا بعد أن يوحوا إليهم بأفكار تهدف إلى التحلل من الدين والتقاليد والأعراف، وسلوك مسلك الحرية والإباحية، ويأملون بعد ذلك في أن يكون أفراد هذه العينات نماذج لغيرهم، ويفتتن بهم أصحاب العقول الضعيفة من الشباب.

قال زويمر[33] في المؤتمر التبشيري بالقاهرة سنة 1906: "لا ينبغي للمبشر المسيحي أن يفشل أو ييأس ويقنط عندما يرى أن مساعيه لم تثمر في جلب كثير من المسلمين إلى المسيحية، لكنه يكفي جعل الإسلام يخسر المسلمين بذبذبة بعضهم، عندما تذبذب مسلما وتجعل الإسلام يخسره تعتبر ناجحا أيها المبشر المسيحي، ويكفي أن تذبذبه ولو لم يصبح هذا المسلم مسيحيا"[34].

إن العمل التنصيري بهذه الممارسة الخبيثة. يعمل على إبقاء المغاربة وغيرهم من المستهدفين داخل دائرة التخلف والتبعية، كما يمكن من جانب آخر لسيادة الغرب وهيمنته الثقافية، ويظل التنصير أيضا شكلا من أشكال التحديات الغربية الموجهة بصفة أساسية، صوب المسلمين لجعلهم يتدرجون في الأخذ بأساليب حياة الغرب وقيمه، مما نتج عنه ارتجاج وخلخلة في بنية مجتمعهم؛ حيث حلت العادات والتقاليد الغربية المنحرفة محل العادات والتقاليد الإسلامية الضابطة لسلوك المسلم، واستعيض عن الثقافة الإسلامية المتينة بثقافة الغرب الخادعة، بدعوى أن الأولى تخلفت عن الركب ولم تواكب تطور العصر. في حين أن الثانية تجسد واقع العصر وتستشرف مستقبله. وهكذا

---

[33] – صموئيل زويمر من أكابر قادة التنصير الإنجليزي في الشرق الإسلامي أثناء الحكم الاستعماري البريطاني في أوائل هذا القرن.

[34] – د. علي جريشة " الاتجاهات الفكرية المعاصرة" دار الوفاء للطباعة والنشر المنصورة 1986 ص: 30.

انخدع جماعة من المستغربين بثقافة المستعمر الغاشم واستلبوا حضاريا وثقافيا وسقطوا في أسر الحضارة الغازية.

"غير أنه وبسرعة خاطفة، قامت الإرساليات التنصيرية بفتح المدارس والمستشفيات وبتأسيس مصالح اجتماعية أخرى متعددة. هذه المؤسسات التنصيرية أصبحت أهم وأعظم واسطة في ميدان التبادل ونشر النفوذ الثقافي. وهكذا فإن الطوائف والجماعات المسيحية التي تكشف شيئا فشيئا حول تلك المؤسسات، لم تلبث أن عرفت بمجموعة من المميزات الخاصة على المستوى الديني والخلقي والتربوي، ثم بعد ذلك على المستوى الصناعي. إن ما نسميه "بالإنجيل الاجتماعي" "L'EVANGILE SOCIAL"، أو بتعبير أدق: المضمون الثقافي للمسيحية، عندما يتسرب في محيط ثقافي وإفريقي وأسيوي يعمل على إثارة إصلاحات ثقافية عامة تتعدى حدود تلك الجماعات والطوائف المسيحية"[35].

يتبين من خلال هذا النص الأخير، كيف تعمل المؤسسات والمصالح التنصيرية على إحداث التغيير الثقافي في المجتمعات الإفريقية والأسيوية التي استوطنها جماعات نصرانية خصوصا في مرحلة الاستعمار. وانطلاقا من مركزية الثقافة الأوربية، أو بما أن صاحب النص يعتبر أن ثقافته هي الثقافة الوحيدة المستحقة لهذا الاسم، والتي تجسد المثل الأعلى للثقافات، فإن غيرها ينبغي أن يصلح ويعاد تقويمه، ومن هنا استعمل مصطلح الإصلاح الثقافي. إن منطق هذا "الإصلاح" يقوم في الواقع على تفكيك وإذابة الأشكال الثقافية للشعوب التي رزحت تحت نير الاستعمار، ويوحي بالنزعة العدائية التي يحملها رجل الغرب تجاه كل ثقافة مختلفة عن ثقافته.

لقد أدرك المستعمر أهمية "الإنجيل الاجتماعي" ودوره في إضعاف هوية المجتمعات الإفريقية الآسيوية وتهميش عاداتها وتقاليدها، فشجع عمليات التنصير وأنفق الأموال

[35] – L'Unesco: Histoire de l'Humanité Ed. Robert Laffont paris 1967. V.P. 668.

الطائلة على إنشاء المؤسسات والمصالح الاجتماعية المتعلقة به. إن أفراد المجتمعات التي أصيبت بنكبة الاستعمار، شرعوا تدريجيا في التأثر بالمستوطنين وبالنشاط التنصيري الذي يستهدفهم، وبدأوا ينبذون، أو على الأقل يحتقرون عاداتهم وتقاليدهم ويعظمون عادات النصارى. ولا يتسع المجال هنا لذكر أنواع العادات الدخيلة المستوردة، ولعل الاحتفال برأس السنة الميلادية في البلدان الإسلامية، خير دليل على ذلك.

يستنتج مما سبق أن الحركات التنصيرية كان لها دور حاسم في خلق ظاهرة الاستغراب في المجتمعات الإسلامية؛ حيث ترعرعت تحت عيون المنصرين فآت اجتماعية أفرزت عددا من المستغربين؛ كان بينهم كثير من المسؤولين أصحاب المناصب العليا، والكتاب، وكثير من أهل الفن والتجارة أو ما يسمى بالبورجوازيين، وهذا لا يعني أن الاستغراب لم يغز الطبقات الاجتماعية الأخرى، لكنه كان أشد ظهورا وتمثلا في فآت المسؤولين و "المثقفين" وكذا أصحاب الطبقة البرجوازية.

2- الاستغـــــراب والاستشــــراق

1.2- مقدمة حول الاستشراق مفهوما ونشأة وتطورا

1.1.2- مفهوم الاستشراق

يذهب عدد من الدارسين في ميدان الاستشراق إلى أن كلمة "استشراق" ومشتقاتها مولدة، استعملها المحدثون من ترجمة كلمة ORIENTALISM الإنجليزية. ويرجع ظهور الاستشراق في المعجم الإنجليزي إلى سنة 1799، ثم بعد ذلك صادقت الأكاديمية اللغوية في فرنسا على تداول هذه الكلمة واستعمالها في اللغة الفرنسية.

والاستشراق علم غربي موضوعه الشرق الواسع، أقصاه ووسطه وأدناه. والمستشرق هو الذي يهتم بدراسة لغات الإنسان الشرقي وآدابه وحضارته وأديانه. غير أن الأذهان في العالم الإسلامي تنصرف غالبا، إلى المعنى الخاص لمفهوم الاستشراق والذي يعني الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي.

"ويعرف م.أ جويدي علم الاستشراق وصاحبه قائلا: "والوسيلة لدرس كيفية النفوذ المتبادل بين الشرق والغرب إنما هو "علم الاستشراق"، بل نستطيع أن نقول إن غرض هذا العلم الأساسي ليس مقصورا على مجرد درس اللغات أو اللهجات أو تقلبات تاريخ بعض الشعوب كلا، بل من الممكن أيضا أن نقول إنه بناء على الارتباط المتين بين التمدن الغربي والتمدن الشرقي، ليس علم الشرق إلا بابا من أبواب تاريخ الروح الإنساني...وليس صاحب علم الشرق الجدير بهذا اللقب بالذي يقتصر على معرفة بعض اللغات المجهولة، أو يستطيع أن يصف عادات بعض الشعوب، بل إنما من جمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق، وبين الوقوف على القوى الروحية الأدبية الكبيرة التي أثرت على تكوين الثقافة الإنسانية، وهو من تعاطي درس الحضارات القديمة، ومن أمكنه أن يقدر شأن العوامل المختلفة في تكوين التمدن في القرون الوسطى مثلا أو في النهضة

الحديثة...وعلم الشرق هذا علم من علوم الروح يتعمق في درس أحوال الشعوب الشرقية ولغاتها وتاريخها وحضارتها، ثم يستفيد من البحوث الجغرافية والطبيعية، ويسمى كما سميناه درس تاريخ الروح الإنساني من جهة نظر الشرق، لأن إظهار قوى الروح واستعدادها يختلف باختلاف الزمان والمكان "[36].

وجدير بالذكر أن مفهوم الاستشراق تطور تبعا لتطور العلاقة بين الشرق والغرب، حيث بدأ هذا المفهوم يكتسي طابعا سياسيا شيئا فشيئا، بقدر ما تقهقرت الدولة الإسلامية. فما أن أصبحت الدولة العثمانية يطلق عليها "الرجل المريض"، حتى كانت الصورة السياسية قد تمكنت من حقيقة الاستشراق، وحلت المؤسسات الاستشراقية التي تشرف عليها الدولة الإمبريالية محل الاستشراق الفردي. ومع أن هذا الأخير لم تكن أحكامه وفرضياته تخل من أهواء ونزعات ذاتية، فإنه لم يكن يخضع لعملية التسييس التي فرضها منطق الاستعمار الإمبريالي. وسيسجل النصف الأول من القرن التاسع عشر دخول البحث الاستشراقي تحت هذه الهيمنة الإمبريالية. ومازال الاستشراق يعاني إلى الآن وطأة سياسية، وتسخر أبحاثه في أغراض تخدم مصالح الإنسان الغربي المتغطرس. ولعل إدوارد سعيد أستاذ الأدب المقارن في جامعة بوسطن بأمريكا، من بين أحسن النقاد الذين اشتغلوا بدراسة ونقد العمل الاستشراقي، والذين أكدوا على العلاقة الوطيدة والحميمة بين الاستشراق والسياسة، يقول هذا الكاتب:

"...وباختصار فإن الاستشراق يمثل أسلوبا غربيا في السيطرة، كما يعني "إعادة تشكيل" الشرق والهيمنة عليه. إن مفهوم الخطاب كما هو محدد عند مشيل فوكو في كتابيه "أركيولوجية المعرفة" و "راقب وعاقب"، هذا المفهوم قد أفادني في تمييز ووصف الاستشراق"[37].

[36] – د. أحمد سيمالوفتش "فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر " دار المعارف مصر 1980 ص 24.
[37] – Eduard said "L'orient créé par l'occident " Ed seuil France 1980 p. 15.

ويقول أيضا في الكتاب نفسه: "الاستشراق هو علم الشرق الذي يضع أمور الشرق وأشياءه في قسم أو محكمة أو سجن أو كراسة، بهدف تحليلها أو دراستها، أو تقييمها أو مراقبتها وسياستها"[38].

ويضيف: "إن الاستشراق في نهاية المطاف رؤية سياسية لحقيقة الشرق، وبنيته تكرس الاختلاف والتباين بين الغرب والشرق، وتجعل من الغربي الإنسان القوي، لأن ثقافته هي الأقوى، ولأنه يستطيع أن يلج ويكتشف سر الشرق ولغزه، ثم يمنحه الصورة المناسبة والحقيقية "[39].

من ناحية أخرى فإن الشرق الذي يمثل موضوع الاستشراق، لا يمثل الصورة الحقيقية للشرق، وإنما يترجم ما هو عالق بذهن المستشرق حول موضوع الشرق. إن هذا المستشرق رهين الثقافة التي ترعرع فيها ونهل من معينها، وخضع لتأثيرات المواقف الدينية والسياسية الغربية إزاء الشرق وحضارته، وبالتالي فليس في مقدروه أن يتناول موضوعاته دون أن يستسلم لقوة القوالب والحدود الفكرية المفروضة عليه مسبقا. وفي هذا الصدد يرى إدوارد سعيد أن الاستشراق لا يقوم على دراسة الشرق ووصفه، وإنما يقوم على استنطاقه. ومن ثم فإن المستشرق لا يهمه الشرق إلا بقدر ما يوحي هذا الشرق من أفكار تتناسب مع ما يتصوره المستشرق عنه.

2.1.2- نشأته وتطوره

لقد دأب كثير من مؤرخي الاستشراق على تأريخ بداية الاستشراق بصدور قرار مجمع فيينا الكنسي في عام 1312 م بإنشاء كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوربية. لكن هناك حقائق ووثائق تاريخية يستفاد منها أن النشاط الاستشراقي كان

[38] - نفسه، ص 56.
[39] - نفسه، ص 59.

موجودا قبل قرار فيينا بما يزيد على ثلاثة قرون. وهكذا يذهب بعض الباحثين إلى أن الاستشراق ظهر في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي، ولعل هذا هو السبب الذي أدى بنجيب العقيقي إلى أن يجعل كتابه عن المستشرقين، في أجزائه الثلاثة، سجلا للاستشراق على مدى ألف عام، بدءا من الراهب الفرنسي جريروري أورلياك (1003/940) [40]. لقد قام هذا الراهب برحلة إلى قرطبة طلبا للعلم والمعرفة، ومكث بها بضع سنوات. ولما رجع إلى موطنه، ارتقي في المناصب الكنسية إلى أن أصبح بابا باسم سلفتستر الثاني بعد أن شجع على نشر علوم المسلمين وترجمة كتبهم.

ومن ناحية أخرى، فإن هزيمة النصارى الصليبيين في موقعة حطين، أججت نار العداء بينهم وبين المسلمين، وأيقن الأوربيون آنذاك أن الإسلام هو أكبر خطر على مطامعهم في الشرق، وأن السيف لن يجدي نفعا مع المجاهدين المسلمين، بل ينبغي التفكير في خطة مغايرة. ومن هنا تعتبر نهاية الحملات الصليبية بداية مرحلة جديدة للفكر الاستشراقي. لقد أدرك الغرب من خلال الحروب الصليبية، أن الشرق يتفوق عليه فكريا وحضاريا واقتصاديا، وأنه لابد من اقتفاء أثر الشعوب الشرقية للوصول إلى النهضة. وهكذا تضاعف الاهتمام باللغة العربية وإنشاء الكراسي العلمية الخاصة بها، وأصبحت مؤلفات المسلمين في الهندسة والفلك والطب والفلسفة، وغير ذلك، تكون مواد البحث والدراسة الجامعية، ونشط العمل الاستشراقي في نقل تراث المسلمين العلمي إلى أوربا وترجمته إلى اللاتينية.

يقول الدكتور أحمد سيمايلوفتش: "عندما أشربت أوربا ثقافة العرب وقامت بنهضتها، بدأت تنظر إلى الاستشراق بروح أوسع أفقا وأرحب تفكيرا، وإن كانت لا تزال تعاني أيديولوجياتها التعسفية. وشملت الروح الجديدة الاستشراق، فاهتم به العلماء لا لمواجهة الإسلام فحسب، وإنما لفهمه ودراسته. ثم جاءت الطباعة فانتشرت العربية بين

[40] – انظر د. نجيب العقيقي "المستشرقون" دار المعارف الطبعة القاهرة 1981 ج 1 ص 110.

الأوساط العلمية التي أيقنت أن اللغة العربية وآدابها كانا حقا من أقوى البواعث لنهضتهم الصاعدة "[41]. "منذ ذلك الحين خطا الاستشراق خطوات جديدة نحو الانطلاق، فانتشرت المدارس لتعليم العربية في أوربا كلها، وأقيمت المطابع لإصدار نفائس العرب، وأخذ العلماء والرهبان يتسابقون في دراستها ونشرها والتعليق عليها، واهتم أباطرة الغرب بالمخطوطات العربية فلم يألوا جهدا في اقتنائها ثم طبعها على نفقتهم، وبإشراف علمائهم مما أدى إلى ازدهار الاستشراق، إذ أصبحت لغات الشرق ذات أهمية عظيمة وقام بين العلماء من اشتهر بمؤلفات لا تزال معروفة حتى الآن"[42].

"وارتبط الاستشراق بازدياد أطماع الدول الأوربية في الولايات العربية الخاضعة للعثمانيين، وسعت وراء نيل امتيازات واسعة في هذه الولايات، مما أضعف هيبة الدولة العثمانية، وزاد في حركة الاستشراق، ومن أمثال ذلك أطماع الفرنسيين في سوريا ولبنان وشمال أفريقيا، والإنجليز في مصر والسودان والعراق والخليج الفارسي، والبحر الأحمر والإيطاليين في ليبيا"[43].

وشهد القرن التاسع عشر بداية المؤتمرات الدولية للمستشرقين، تلك المؤتمرات التي كانت تهدف إلى إقامة التنسيق بين أعمال المستشرقين وتوثيق أواصر التعاون بينهم. وفي مدينة باريس، تم عقد أول مؤتمر دولي للمستشرقين سنة 1879. ولا تزال هذه المؤتمرات تعقد بانتظام حتى اليوم، وتضم المؤتمرات الدولية للمستشرقين مئات العلماء. وعلى سبيل المثال فإن مؤتمر أكسفورد كان يضم تسعمائة عالم من خمس وعشرين دولة وخمس وثمانين جامعة، وتسع وستين جمعية علمية. وتنشر بحوث هذه المؤتمرات للاهتداء. ويمكن القول أن الفكر الاستشراقي مر بمرحلتين أساسيتين: هما مرحلة

---

41 - د. أحمد سيمالوفتش " فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر" ص: 77.

42 - نفسه، ص: 78.

43 - نفسه، ص: 79-80.

اكتشاف الفكر الإسلامي والاستفادة منه في بناء النهضة، ومرحلة الاستعمار والتهييء له.

"إن أوربا اكتشفت الفكر الإسلامي في مرحلتين من تاريخها، فكانت في مرحلة القرون الوسطى قبل وبعد توماس الأكويني، تريد اكتشاف هذا الفكر وترجمته من أجل إثراء ثقافتها بالطريقة التي أتاحت لها فعلا تلك الخطوات الموفقة التي هدتها إلى حركة النهضة منذ أواخر القرن الخامس عشر"[44].

ويؤكد مالك بن نبي أن المرحلة الثانية "المرحلة العصرية" والاستعمارية، اكتشفت الفكر الإسلامي مرة أخرى لا من أجل تعديل ثقافي، بل من أجل تعديل سياسي لوضع خططها السياسية مطابقة لما تقتضيه الأوضاع في البلاد الإسلامية من ناحية، وتسيير هذه الأوضاع طبقا لما تقتضيه هذه السياسات في البلاد الإسلامية لتسيطر على الشعوب الخاضعة فيها لسلطانها[45]. وتجدر الإشارة إلى أن الاستشراق كانت وراء انطلاقته وأثناء مسيرته الفكرية والتاريخية دوافع كثيرة، أهمها أربعة : الدوافع النفسية، والدوافع الدينية، والدوافع السياسية، والدوافع العلمية. وهناك دافع آخر أساسي هو الدافع الاستعماري والذي لأهميته القصوى ولعلاقته بالاستغراب، سأتناوله بالتحليل تحت عنوان مستقل.

في الوقت الذي كان الظلام يخيم على ربوع أوربا، وكانت المجتمعات المسيحية مسرحا للتمزق الاجتماعي وللصراعات والحروب الدينية، كانت أنوار العالم الإسلامي بشرقه وغربه ساطعة متلألئة، وكان صدى البحث العلمي والمعرفي يقرع أحيانا آذان أفراد من الشعوب الأوربية فيهز كيانهم، وكانت أخبار العمران وازدهار الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الإمبراطورية الإسلامية غير خافية على جمهور النصارى. ثم إن

[44] – مالك بن نبي "إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث" القاهرة 1970 ص9.

[45] – مالك بن نبي، نفسه، ص 9 وما بعدها.

الإسلام في مدة لا تزيد على قرن من الزمان، انتشر في بقاع أرضية واسعة امتدت من تخوم الصين شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا، وصاحب هذا الانتشار نهضة عمرانية واجتماعية وثقافية لم يسبق لها مثيل. هذه المظاهر والعوامل جعلت الإنسان الأوربي آنذاك يقف مشدوها أمام عظمة الإسلام، وأصيب بشيء من الذهول. فما لبث أن شعر بدافع يحثه على البحث في هذه الحضارة الجديدة، والإطلاع على أحوال أفرادها وحياتهم. ومن هنا فإن التاريخ يحدثنا أن رحلات كثيرة، بدافع من حب الاستطلاع والرغبة النفسية، كان يقوم بها عدد من النصارى إلى البلدان الإسلامية، وذلك قبل الحروب الصليبية بزمن طويل. وكثيرا ما كان هؤلاء الرحل بعد رجوعهم يدونون ما عاينوه في الشرق الإسلامي، وما لفت أنظارهم من تقدم علمي واجتماعي، وربما شجعهم ذلك على تعلم العربية ليتسنى لهم الإطلاع على ثقافة المسلمين.

فيما يخص الدوافع الدينية، يبدو أن الباحث في شأنها لا يحتاج إلى بذل جهد كبير ليثبت أن العامل الديني يعتبر عاملا أساسيا في ظهور الاستشراق. لقد أدرك الرهبان وأرباب الكنائس منذ ظهور الإسلام، أن هذا الدين الجديد يشكل خطرا على كيانهم وكيان رعاياهم المسيحيين. ولكي يمنعوا وصوله إلى ديارهم ينبغي تأليب قلوب الأوربيين ضده وتأصيل الكراهية والحقد والعداء في بواطنهم تجاه المسلمين. غير أن تحقيق هذا الهدف يستدعي الإطلاع على مبادئ الإسلام والطعن فيها، واختلاق الأباطيل حولها وتحريف الحقائق، فلم يجد الرهبان بدا من تعلم اللغة العربية والإطلاع على ثقافة المسلمين، فكانوا بحق أول من مارس الاستشراق وكتب عن الشرق الإسلامي.

بعد نهاية الحروب الصليبية واندحار جيوش النصارى، استنتج هؤلاء دروسا وعبرا من بينها، أن العالم الإسلامي متفوق من حيث القوة الاقتصادية، وبالتالي لا يمكن التغلب عليه إلا انطلاقا من قوة اقتصادية أوربية. وفي عصر النهضة الأوربية وما بعدها، أصبح

العالم الإسلامي يشكل مجالا اقتصاديا ذا أهمية قصوى بالنسبة للتجار الأوربيين الناشئين، وتبع ذلك بالضرورة اهتمام الغرب المسيحي بدارسة علوم الشرق.

"ومن خلال هذه الدراسات أدرك الغرب أنه إذا أراد أن يسامي الشرق ويتفوق عليه، فليس له من سبيل آخر يوصله إلى انتزاع زمام الأمور من يده إلا بتعلم لغاته، وما يتعلق بها من حضارة وعلوم، وأدرك أنه لكي يتسرب إلى مصادر القوة في الشرق ويمزقها، يجب أن يتسلح بالقوة الاقتصادية، ولذلك تشبث بهذا المحور وجعله هدفه الأسمى وسخر كل شيء في سبيله فطلب التجارة الرابحة، وهو أقوى المشجعات البشرية على النشاط والعمل، كان له أثره الطبيعي في ميول الأمة ومجهوداتها الفكرية. وبينما كان التاجر يسعى في تحصيل النفع المادي من الشعوب الشرقية، شرع يتعلم لغاتها وآدابها وينشئ المعاهد ويؤسس الجمعيات ليتعلم أبناء جلدته ومواطنوه"[46].

وبالنسبة للدافع العلمي، فإنه لم يفرض نفسه إلا بعدما بدأت الكنيسة تفقد هيبتها في قلوب رعاياها، ولاحت في الأفق بوادر نهضة علمية وثقافية، وعزم بعض ساسة الدول الأوربية على الأخذ بأسباب التقدم والرقي، فشرعوا يحثون أرباب العلم والمعرفة على نقل كتب العلم من العربية إلى اللاتينية. وهكذا أقبل المستشرقون على دراسة تراث الشرق الإسلامي بهمة وشغف، وفي هذه المرحلة لم يكن الدافع عند هؤلاء دينيا، بل كانت جهود البحث تجسد أغراضا علمية هدفها اقتناء ما تحويه علوم الشرق من فوائد وكنوز؟ وتميزت هذه المرحلة أيضا بوصول هيئات أوربية إلى المعاهد والمؤسسات العلمية بالأندلس، كما تميزت بإنشاء مدارس لتعليم العربية وعلوم المسلمين في أهم مدن أوربا.

وحوالي منتصف القرن الثامن عشر، استطاع الاستشراق إلى حد ما أن يستقل عن اللاهوت. وفي سنة 1795 قامت الحكومة الثورية في باريس مثلا بإنشاء مدرسة اللغات

---

[46] – د.أحمد سمايلوفتش "فلسفة الاستشراق.....ص 45-46".

الحية، حيث تم التركيز على عنصر الفائدة العلمية. وبدأت حركة الاستشراق في فرنسا تتجه نحو اتخاذ طابع علمي على يد سلفستر دي ساسي (1838/1758). وكانت دراسات هذا المستشرق متصلة بالعربية نحوا وأدبا، ولم ينجز بحثا أو دراسة حول الإسلام. وهكذا أصبحت مدرسة اللغات نموذجا لمؤسسة الاستشراق العلمي والعلماني. ويمكن القول أن العمل الاستشراقي المنصب على جمال النص والأدب والعلوم اشتمل خلال القرنين الأخيرين على نوع من النزاهة العلمية، في حين أن الاستشراق المتعلق بالإسلام وما يتضمنه من قرآن وحديث وسيرة إلى غير ذلك، لم يستطع أن يشق طريق النزاهة والموضوعية في أبحاثه، وفي هذا الصدد يقول الدكتور مصطفى السباعي:

"ومن المستشرقين نفر قليل جدا، أقبلوا على الاستشراق بدافع حب الإطلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافاتها ولغاتها، وهؤلاء كانوا أقل من غيرهم خطأ في فهم الإسلام وتراثه، لأنهم لم يكونوا يعتمدون الدس والتحريف، فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحق وإلى المنهج العلمي السليم من أبحاث الجمهرة الغالبة من المستشرقين، بل إن منهم من اهتدى إلى الإسلام وآمن برسالته. على أن هؤلاء لا يوجدون إلا حين يكون لهم من الموارد المالية الخاصة ما يمكنهم من الانصراف إلى الاستشراق بأمانة وإخلاص، لأن أبحاثهم المجردة عن الهوى لا تلقى رواجا، لا عند رجال الدين، ولا عند رجال السياسة، ولا عند عامة الباحثين، ومن ثمة فهي لا تدر عليهم ربحا ولا مالا، ولهذا نذر أفراد هذه الفئة في أوساط المستشرقين"[47].

3.1.2- غايته وأهدافه

إن المتأمل في ضخامة ووفرة الإنتاج الاستشراقي، وفي مدى المجهودات المادية والمعنوية التي بذلت في سبيل هذا الإنتاج، لا بد أن يتساءل عن طبيعة وثقل الأهداف التي كانت

[47] - د.مصطف السباعي : "الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم" المكتب الإسلامي بيروت 1985 ص 19.

وما تزال، مع شيء من التغيير الشكلي، وراء النشاط الاستشراقي. نعم إن علم الاستشراق يهدف إلى غايات عميقة لها علاقة وطيدة بالصراع بين الشرق الإسلامي والغرب النصراني، ذلك الصراع الذي ولد مع ظهور الإسلام.

"لقد بلغ ما ألفه المستشرقون من أوائل القرن 19 إلى منتصف القرن 20 ستين ألف كتاب في التاريخ، والشريعة، والفلسفة، والتصوف، وتاريخ الأدب واللغة العربية، بالإضافة إلى إصدار أكثر من خمسمائة مجلة تتعلق بالاستشراق"[48].

ويمكن إرجاع الأهداف المتنوعة للاستشراق إلى هدفين رئيسين: هدف ديني وهدف سياسي واقتصادي. فالهدف الديني يرمي إلى تحقيق غايات ثلاثة، وهي أولا: محاربة الإسلام، والطعن فيه والانتقاص من قيمته. ثانيا: حماية النصارى ومنعهم من رؤية الدين لتفادي ظاهرة اعتناق الإسلام، لأن رجال الدين وأصحاب بالكنيسة يعرفون ماذا يصنع الإيمان بالنصراني الذي يعتنق الإسلام، ولهم في تاريخ الفتح الإسلامي شواهد عديدة، حيث دخل نصارى الشام ومصر وإسبانيا وغيرها في الإسلام، أفواجا وصاروا من دعاته وحمايته. ثالثا: الدعوة إلى تنصير المسلمين.

أما الهدف الاقتصادي والسياسي، فقد ارتبط بنهضة أوربا العلمية والاقتصادية وخصوصا في القرنين الأخيرين؛ "فقد كان الغربيون مهتمين بتوسيع تجارتهم والحصول، من بلاد الشرق، على المواد الأولية لصناعتهم التي كانت في طريقها للازدهار. ومن أجل هذا وجدوا أن الحاجة ماسة للسفر إلى البلاد الإسلامية، والتعرف عليها ودراسة جغرافيتها الطبيعية والزراعية والبشرية، حتى يحسنوا التعامل مع تلك البلاد، وتحقيق ما يصبون إليه من وراء ذلك من تحقيق فوائد كثيرة، تعود على تجارتهم وصناعتهم بالخير العميم. ولذلك كانت المؤسسات المالية والشركات، وكذلك الملوك في بعض الأحيان،

---

[48] – د.عبد العظيم محمد الديب "المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي" كتاب الأمة عدد 27 قطر 1990 ص 38.

يزودون الباحثين بما يحتاجون إليه من مال، كما كانت الحكومات المعنية تمنحهم الرعاية والحماية"[49].

ثم إن الأهداف السياسية التي كانت ترمي إلى السيطرة على بلدان المسلمين جعلت رجال السياسة الاستعمارية يشجعون العمل الاستشراقي، ليستعينوا به على سياسة المستعمرات وإخضاع الشعوب المستعمرة، وفيما يلي سيتم تحليل هذه النقطة أي علاقة الاستشراق بالاستعمار بشيء من التفصيل.

2.2- الاستشراق والسياسة

1.2.2- الاستشراق والاستعمار

رأينا فيما سبق كيف أن الدول الأوربية عندما بدأت تفكر في نهضتها العلمية، والاجتماعية، والاقتصادية، بعد الحروب الصليبية، شجعت عمليات نقل علوم المسلمين وإرسال البعثات الطلابية إلى المؤسسات العلمية في الأندلس. ثم أنشأت مدارس ومعاهد تهتم بتدريس علوم العربية، والبحث فيما يتعلق بحضارة المسلمين وثقافتهم. ولما قطعت هذه الدول، بخطى ثابتة، مراحل بنائها الحضاري، وانتقل التاريخ من الشرق الإسلامي إلى الغرب النصراني، وتغيرت موازين القوى بينهما، حينذاك وتبعا لمنطق وفلسفة الإمبريالية، فكر الأوربيون في بسط نفوذهم السياسي على العالم. وهكذا تم اللجوء للمرة الثانية إلى المستشرقين والمتخصصين في علوم الشرق وتاريخه ودياناته، وعادات وتقاليد شعوبه ونظمه السياسية والقانونية.

[49] – د. محمود حمدي زقزوق "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري" كتاب الأمة عدد 5 قطر. 1983 ص 74.

فإذا كان الهدف المتوخى من الاستشراق في المرحلة الأولى، هو إعداد أرضية للبناء الحضاري، فإن الهدف منه في مرحلة التوسع الإمبريالي، هو دراسة عقائد وعادات وأخلاق الشرق وحياته الاجتماعية والثقافية، وكذا ثرواته وقوته العسكرية، من أجل الوصول إلى مواطن القوة في كل ذلك والتخطيط لإضعافها، وإلى مواطن الضعف والتفكير في سبل استغلالها.

ولما نمت عملية الاستيلاء العسكري، ووطئت أقدام المستعمر أراضي البلدان المكتسحة، قامت في وجه القوة الاستعمارية حركات الجهاد والمقاومة الهادفة إلى طرد الغزاة وتحرير البلاد منهم. هناك التجأت السياسية الاستعمارية من جديد إلى الاستشراق، وشجعته على العمل بجانبها في سبيل إضعاف المقاومة الروحية والمعنوية. وهكذا عمل عدد كبير من المستشرقين، من خلال نشاطاتهم وكتاباتهم، على بث الوهن والارتباك في تفكير الشرقيين، وذلك عن طريق التشكيك فيما في أيديهم من تراث، وما يمتلكونه من عقيدة وقيم إنسانية، مما يجعلهم يفقدون الثقة بأنفسهم ويرتمون في أحضان الغرب. وكمثال على عمل المستشرقين في هذا القصد؛ إحياؤهم للقوميات التي اندثرت نهائيا بعد مجيء الإسلام، وتوحيد الشعوب التي دانت به. لقد عمل المستشرقون على إحياء (الفرعونية) في مصر و (الفينيقية) في سوريا ولبنان و (الأشورية) في العراق و(البربرية) في شمال أفريقيا. لماذا كل هذا؟ أليس هدفهم من ورائه هو تشتيت شمل الأمة الإسلامية، وتمزيق وحدتها وإضعاف قدرتها وبالتالي وضع العقبات المانعة من تحررها؟

" وقد استطاع الاستعمار أن يجند طائفة من المستشرقين لخدمة أغراضه وتحقيق أهدافه، وتمكين سلطانه في بلاد المسلمين. وهكذا نشأت هناك رابطة رسمية وثيقة بين الاستشراق والاستعمار، وانساق في هذا التيار، عدد من المستشرقين ارتضوا لأنفسهم أن يكون علمهم وسيلة لإذلال المسلمين وإضعاف شأن الإسلام وقيمه. هذا عمل يشعر إزاءه المستشرقون المنصفون بالخجل والمرارة. وفي ذلك يقول المستشرق الألماني المعاصر استفان

فيلد: " ..... والأقبح من ذلك أنه توجد جماعة يسمون أنفسهم مستشرقين، سخروا معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين. وهذا واقع مؤلم لابد أن يعترف به المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة"[50].

لم تكن الدول الاستعمارية، كإنجلترا، وفرنسا، وهولندا، وإيطاليا، وألمانيا، وغيرها، لتحقق كل خططها الاستعمارية لولا وجود جيش المستشرقين. فبالنسبة للمغرب مثلا، لم يكن في مقدور الماريشال ليوطي، المقيم الفرنسي أيام الحماية، أن ينجح في سياسته البربرية وخططه في تقسيم المغاربة إلى عرب وبربر، لو لم يستعن بالمستشرقين والانتربولوجيين المتخصصين في لهجات البربر وعاداتهم وتقاليدهم. لقد أنشأ المستعمر الفرنسي سنة 1914 مدرسة فرنسية بربرية بالرباط، كان من بين أنشطتها نشر دراسات عن المناطق البربرية في مجلة نصف شهرية تحمل عنوان "الوثائق البربرية".

إن إخماد المقاومة في القرى والجبال والمناطق البربرية استلزم إيجاد وتكوين مجموعة من "المتبربرين"، الذين بعد تعلمهم اللهجات البربرية سيتم استعمالهم في الأغراض المناسبة، وهكذا برزت في هذه المجموعة أسماء عديدة أمثال؛ لوشاتلييه وميشو بلير، ولوكلاي، ولاووست، وجو ستينياغ، ولوبينياك وغيرهم.

"ومن بين أطروحات ماكراي ومونتاني ما يلي: إن البربر قديما، عاشوا في مناخ اجتماعي مماثل للمناخ الاجتماعي الذي عاش فيه اليونانيون قبل أثينا، واللاتينيون قبل روما"[51]. و"إن الحكام الاستعماريين الفرنسيين، استنادا إلى فرضيات إتنولوجية، حاولوا عزل البربر عن باقي الشعب المغربي، وإخضاعه لعملية تكييف معينة تصيرهم مع مرور الأيام، كائنات إنسانية طيعة تبغض التمرد والثورة. ومن هنا عملوا على إبعاد

[50] – د. محمود حمدي زقزوق المرجع السابق ص 44.

[51] – Poul coatalen "Ethnologie barbare, in Annales Marocaines de Sociologie, Rabat, Institut de sociologie 1970 p 3."

العنصر البربري عن الإسلام واللغة العربية، بل ذهبوا إلى أنه إذا كان من الضروري أن يتطور هؤلاء البربر، فينبغي العمل على توجيه تطورهم نحو ثقافة أوروبية محضة وليس في اتجاه ثقافة إسلامية"[52].

2.2.2 الاستشراق السياسي المعاصر

لقد راجت في العقود الأخيرة في إفريقيا وبعض بلدان أوربا، دراسات نقدية حول الاستشراق تحاول أن تثبت أن هذا العلم قد ولج الباب المسدود، أو على الأقل بدأ يعاني أزمة حادة في موضوعه. صحيح أن عددا غير قليل من المستشرقين أبدوا استياءهم العميق إزاء استخدام بعض نتائج الاستشراق في أغراض غير إنسانية، أو عند إطلاعهم على عمليات التواطؤ بين الاستعمار ومجموعة من المستشرقين، مما زاد تعميق تلك الأزمة الظرفية التي عرفها الاستشراق في مواصلة طريق البحث والإسهام في كشف هوية الإنسان الشرقي، والمسلم على الخصوص، الذي يبدو أن شخصيته قد تغيرت بعد مرحلة الاستعمار، والذي من الممكن، بفضل ما يملكه من عقيدة وتراث، أن يصبح خطرا على المصالح الدول الغربية.

إن الشعوب الإسلامية التي كانت بالأمس خاضعة للاستعمار، قد تغيرت عقليتها في عهد الاستقلال، واستفادت من تاريخ الذل والهوان، في فترة الاستعمار، دروسا وعبرا، وإنها الآن بصدد شق طريقها نحو الانعتاق الكلي، وإعادة بناء كيانها المتصدع. إن الرجل المصري أو التركي أو....الذي كان موضوع الدراسة الاستشراقية في القرن التاسع عشر أو النصف الأول من القرن العشرين، لا يشبه الرجل المصري أو التركي في هذه العقود الأخيرة. فالأول في أسواقه وبين أحيائه. أما الآن فإن الرجل الشرقي بدأ ينفض الغبار

---

52 – Abdellah Charef, "Essai sur la structure sociale des immigrés marocains dans la région parisienne", Thèse de doctorat de troisième cycle d'Anthropologie, Université paris v 1984 p: 52.

عن جسده، وبدأ يسلك الطريق السليم للاستفادة من تراثه والاضطلاع بدور الإنسان الحضاري. من هنا لم تعد منهجية الاستشراق الكلاسيكي وأداوته العتيقة كافية لاستكناه حقيقة هذا الرجل، الذي ظهر في مظهر مغاير، والإطلاع على ما هو بصدد تدبيره ورصد خطواته وتحولاته المستقبلية. فكان لزاما على المستشرق أن يستعين بعلوم ومناهج اجتماعية متطورة كعلمي الاجتماع والأنتروبولوجيا.

"لذلك نرى أن علماء الاجتماع، والنفس، والتربية، هم الذين يمثلون الصورة الأحدث للمستشرقين، في الوقت الذي يمارس فيه الخبراء الذين يستوردون إلى عالمنا، التسويق الثقافي....فالصورة التي ترسمها وسائل الإعلام اليوم، والقرارات التي يتخذها أصحاب السلطان، التي تخص العالم الإسلامي، هي من صناعة علماء الاجتماع وتسويق الخبراء. لقد تطورت أهداف وأساليب الاستشراق تطورا مذهلا، وإن كان الكثير منها لا يزال مصرا على المرابطة في المواقع القديمة والمحاربة في المعارك المنتهية، التي مضى عليها أكثر من نصف قرن على أحسن الأحوال، والخروج من الزمان والمكان. كذلك، فالقول بأن المستشرقين يكتبون لأبناء جلدتهم، إن صدق هذا، فإنه يصدق على مرحلة البدايات الاستشراقية التي ما نزال نقف عندها، أما تعميمه على إنتاج المستشرقين ففيه الكثير من المجازفة"[53].

لقد تطورت الوسائل، وتعددت طرق المواجهة الثقافية الحديثة، ويكفي أن نشير إلى أن مراكز البحوث والدراسات، سواء أكانت مستقلة، أو أقساما للدراسات الشرقية في الجامعات العلمية، وما يوضع تحت تصرفها من الإمكانيات المادية، أو المبتكرات العلمية، والاختصاصات الدراسية، تمثل الصور الأحدث في تطور الاستشراق، حيث تمكن أصحاب القرار من الإطلاع والرصد لما يجري في العالم يوميا.

---

[53] – د. عبد العظيم محمود الديب المرجع السابق ص 16-17.

ففي القارة الأمريكية وحدها؛ حوالي عشرة آلاف مركز للبحوث والدراسات، القسم الكبير منها متخصص في شؤون العالم الإسلامي....وظيفة هذه المراكز: تتبع ورصد كل ما يجري في العالم، ومن ثم مناقشة ذلك مع صانعي القرار، لتبنى على أساسه الخطط وتوضع الاستراتيجيات الثقافية والسياسية، وتحدد وسائل التنفيذ"[54].

وفي السياق نفسه يتحدث حسن حنفي قائلا: "الاستشراق الآن تغير شكله وورثته العلوم الإنسانية خاصة الانتروبولوجيا الحضارية، وعلم الاجتماع الثقافي"[55].

ويربط الكاتب إدوارد سعيد بين الاستشراق والعلوم الإنسانية فيقول: "المستشرق هو كل شخص يدرس أو يكتب أو يقوم بأبحاث حول الشرق بصفة عامة أو في مجال معين. وهذا ينطبق على الإتنولوجي كما ينطبق على عالم الاجتماع والمؤرخ وعالم اللغة....."[56].

وفي سنة 1961 عقدت ندوة عن علم الاجتماع الإسلامي في بروكسيل، أثار المشاركون خلالها قضايا سياسية وثقافية ودينية متعلقة بالجمعيات الإسلامية. وماذا يمكننا أن نتصور عن طبيعته موضوع علم الاجتماع الإسلامي؟ لا شك أن بينه وبين موضوع الاستشراق صلة وقرابة، أو أن موضوع العلم الأول يجسد تماما حقيقة وأهداف موضوع العلم الثاني، لكنه في حلة ومظهر متلائمين مع طبيعة المرحلة السياسية الراهنة وملابساتها.

يبدو مما سبق أن أسطورة نهاية الاستشراق لا تتوفر على دلائل واقعية ومنطقية، وأن روحه التي سرت في العلوم الإنسانية، ترتبط حياتها بحياة الصراع القائم بين الغرب

---

[54] - نفس المرجع: ص 9.

[55] - د. حسن حنفي "مقدمة في علم الاستغراب " الدار الفنية للنشر والتوزيع القاهرة، 1991 ص 30.

[56] -........المرجع السابق ص 14 .Edward said

والشرق، ذلك الصراع المتميز بسيطرة الأول على الثاني. وإذا ما انتقلت موازين القـوة إلى العالم الإسلامي من جديد، وقتئذ تخبو روح الاستشراق ويفقد هذا العلم أسباب وجوده.

3.2- علاقة الاستغراب بالاستشراق

1.3.2- في المشرق

مما لاشك فيه أن جل المستشرقين كانوا يقدمون ثمرة جهودهم وأبحاثهم العلميـة إمـا إلى الجمهور الغربي النصراني، ليطلعـوه علـى ثقافـة وعـادات وعقائـد الشـرق، وإمـا إلى هيئات ومؤسسات حكومية أو رسميـة، تلـك الـتي كانـت تخطـط للاسـتيلاء علـى الشـعوب الشرقية. ولم يكن هؤلاء المستشرقون، خصوصا منهم الذين ينتمـون إلى القـرنين الثـامن والتاسع عشر، يعتقـدون أن سـيكون لأفكـارهم ومسـلماتهم صـدى في الأوسـاط الشـرقية، لاسيما أن دراستهم مطبوعة بنزعة المركزية الأوربية، أو أنها كـثيرا مـا تجانـب الحقيقـة والنزاهة العلمية عندما يتعلق الأمر بدارسة الإسلام أو القرآن والسنة، أو غير ذلـك ممـا يرتبط بالدين الإسلامي.

وبعبارة أوضح؛ كيف يمكن لمستشرق مـثلا طعـن في الإسـلام، وافتـرى عليـه، أو شـك في وجود شيء متعلق بتراث المسلمين وتاريخهم، أن يتصور ظهـور كتـاب مـن المسـلمين يؤيـدون مواقفه العدائية، ويدافعون عن افتراءاته وشـكوكه؟ أجـل إن ذلـك حصـل، فقـد وجـدت نظريات استشراقية مسـمومة في الشـرق الإسـلامي آذانـا صـاغية وتلقفتـها أقـلام بعـض الكتاب.

وكان النصف الأول من القرن العشرين متميزا على المستوى الثقافي بظـاهرة الإعجـاب بإنتاج المستشرقين. وكثر فيه المقلدون لخطـواتهم ومنـاهجهم. ومـن هنـا كـان الاستشـراق أساسيا في ظهور طائفة من المستغربين.

هناك أربعة عوامل رئيسة ساعدت على تسريب المفاهيم والنظريات الاستشراقية إلى ثقافة الشرق الإسلامي، وبالتالي أرست قواعد الاستغراب. وهذه العوامل هي :

1- إرسال البعثات من الشرق إلى الغرب.

2- حضور الشرقيين في مؤتمرات الاستشراق.

3- فسح المجال لبعض المستشرقين ليقوموا بالتدريس في الجامعات الشرقية.

4- ترجمة أعمال الاستشراق إلى العربية.

فبالنسبة للبعثات، تعتبر محاولات محمد علي حاكم مصر في القرن الماضي أنموذجا. لقد أرسل عددا كبيرا من شباب مصر إلى أوربا كي يدرسوا، ويحصلوا علومها ولغاتها، ويكونوا بعد رجوعهم نواة لبناة ومشيدي المجتمع المصري الحديث. وبالفعل لقد أسهم جل هؤلاء في النهوض بوطنهم حسب ظروف عصرهم وإمكانيات مجتمعهم. لكنهم أثناء وجودهم في أوربا تتلمذوا على أيدي المستشرقين، أو على الأقل تعرفوا عليهم وتأثروا بهم.

أما عن المؤتمرات الاستشراقية التي تعقدها بعض الدول الأوربية منذ ما يزيد على قرن من الزمان، فإنها تمارس تأثيرها في وعي بعض المثقفين المسلمين من خلال حضور ومشاركة كتاب ومفكرين ينتمون إلى دول إسلامية. وطبيعي أن يتأثر هؤلاء بما يثار في هذه المؤتمرات من منظورات وجدالات حول القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي ..إلخ. ثم ينقلون انطباعاتهم إلى جمهور المثقفين في بلدانهم الإسلامية.

ثم إن العامل الثالث والمتعلق بدعوة بعض المستشرقين للتدريس في الجامعات الإسلامية، لا يقل أهمية عن العاملين السابقين. لقد كان المستشرق جويدي أستاذا

بجامعة مصر سنة 1908، وتبعه نلينو سنة 1909، ثم فييت الفرنسي سنة 1912، ثم تولى من بعدهما آخرون أمثال سانتلانة، و كراتشوكوفسكي ،ثم ماسينيون وغيرهم، ولا شك أن كثيرا من رواد الأدب والفكر في مصر الحديثة تعلموا على أيدي المستشرقين وتحت إشرافهم. وأخيرا تشكل عملية ترجمة أعمال الاستشراق إلى العربية عاملا مهما في مجال تسرب الفكر الاستشراقي إلى الثقافة الإسلامية، فقد تناول المفكرون والكتاب في البلدان الإسلامية هذه الكتب المترجمة بالدارسة، وانبهروا بما تحويه من أفكار ونظريات لا عهد لهم بها في ثقافتهم، وسرعان ما بدأت هذه النظريات تنفذ إلى الفكر والثقافة والآداب، وأثارت سجالات أدبية متعددة. ويقف طه حسين في طليعة المستغربين وتلامذة المستشرقين الذين أبدوا إعجابهم الشديد بالإنتاج الاستشراقي.

يقول هذا الأديب في مقدمة كتاب "الأدب الجاهلي": "وكيف تتصور أستاذا للأدب العربي لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى إليه الفرنج (المستشرقون) من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وأدبه ولغاته المختلفة، وإنما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس، ولا بد من التماسه عندهم حتى يتاح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا ونطير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وتاريخنا وآدابنا"[57].

وكتاب "في الأدب الجاهلي" في معظمه ترديد لآراء المستشرق مرجليوت ولمنهجيته في البحث. " ولقد كان طه حسين في مقدمة الذين أعلنوا الإعجاب والتقدير لمناهج المستشرقين، ويعتبر لواء الدفاع عنهم وعن أهوائهم وكثيرا ما يقول: إن هذه الحقيقة أو تلك في تاريخ المسلمين أو فكرهم مما لا يرضى بها الاستشراق....وهذا أسلوب لا يقدم عليه إلا أحد من أهل التبعية، حتى قال بعضهم: إن طه حسين ليس إلا مستشرقا من أصل عربي...وقد كانت أمانته للفكر الغربي ولمذاهب الاستشراق تفوق أمانة المستشرقين أنفسهم، وهكذا كان متبعا لهم، مقتنعا بما يقولون إلى أبعد حدود الاقتناع، حتى في تلك

[57] – د. طه حسين، المجموعة الكاملة، ج 5 ص 18 دار الكتب اللبناني بيروت ط 1 1973.

المسائل الخطيرة، كقولهم ببشرية الرسول، وبشرية القرآن، وكانت كتاباته توحي بذلك وإن لم يعلنه جهارا، بعد أن صودر كتابه "في الشعر الجاهلي".

وأعجب ما في طه حسين رغبته الشديدة في انضواء المسلمين تحت لواء الغرب، وانصهار الإسلام في بوتقة الأممية، والمسيحية، واليهودية، والغرب جميعا...فهو لا يرى للعرب والمسلمين سبيلا للنهضة إلا في هذا الانصهار وهذا الاحتواء والذوبان، وقد صرح بذلك في كتبه وخاصة ما أورده في كتاب "مستقبل الثقافة في مصر". فهو يرى أن العرب قوم مستعمرون كالرومان والفرس...ويظهر اتجاه طه حسين في حرصه على نشر الكتب التي تثير الشبهات وفي مقدمتها "رسائل إخوان الصفا"، وتجديد طبع "ألف ليلة وليلة" وعنايته بدراسة سير المجان من الشعراء في كتاب: "حديث الأربعاء" وهو ثلاثة مجلدات...وقد خرج من دراستهم بشبهة مسمومة هي قوله: "إن القرن الثاني للهجرة كان عصر شك ومجون"، وقد اعتمد في بحثه على مصادر أساتذته من المستشرقين اليهود، وعلى "أنساب الأشراف" الذي طبع في الجامعة العبرية في القدس، وجارى المستشرقين اليهود في إنكار شخصية عبد الله بن سبأ "ابن السوداء"، وفي الشك بوجود إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وأعلن أنه يشك في وجودهما بالرغم من الإشارة إليهما في التوراة والقرآن، ومثل طه حسين في هذه التبعية للمستشرقين: سلامة موسى، وحسين فوزي، وزكي نجيب محمود، ومحمود عزمي، وعلي عبد الرزاق وغيرهم[58].

وقد كشف الدكتور مصطفى السباعي في كتابه "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" عن المواقف الاستشراقية في بعض كتابات أحمد أمين وخصوصا "فجر الإسلام" و "ضحى الإسلام"؛ حيث يستدل أحمد أمين بجملة من آراء المستشرقين دون نسبتها إليهم.

---

[58] – د. علي محمد جريشة ومحمد الشريف الزبيق "أساليب الغزو الفكري...." المرجع السابق ص 23-24.

ومن المستغربين من ساعد على نشر سموم المستشرقين في ميدان السنة النبوية؛ منهم الدكتور أحمد زكي، وعلي أبو شادي الذي أصدر "ثورة الإسلام"، حيث مزج فيه الحق بالباطل، وكذب الأحاديث النبوية حيث اعتبرها بعيدة عن المنطق، ومن ذلك قوله: "هذه سنن ابن ماجة والبخاري وجميع كتب الحديث والسنة طافحة بأحاديث وأخبار لا يمكن أن يقبل صحتها العقل، ولا نرضى نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وأغلبها يدعو إلى السخرية بالإسلام والمسلمين وبالنبي الأعظم"[59].

ومنهم محمود أبو رية الذي تطاول على سنة الإسلام وشكك فيها، وكتابه "أضواء على السنة المحمدية" كله مزاعم وسموم وطعن في السنة. ومن خلال الإطلاع على كتابه المذكور يتبين أنه كان يستعمل طرق المستشرقين في دراسة السنة، وخاصة طريقة المستشرق جولد تسيهر.

إن الاعتماد على المستشرقين، والرجوع إلى مصادرهم، والاسترشاد بآرائهم في فهم تراثنا وسنتنا، لمن الأمور التي تدل على الخزي والعار اللذين لحقا أمة الإسلام.

يقول محمود شاكر: "أرأيتم قط رجلا واحدا من غير الإنجليز أو الألمان مثلا، مهما بلغ من العلم والمعرفة، كان مسموع الكلمة في آداب اللغة الإنجليزية، وخصائص لغتها، وفي تاريخ الأمة الإنجليزية، وفي حياة المجتمع الإنجليزي، يدين له علماء الإنجليز بالطاعة والتسليم؟ أليس غريبا أن يكون غير ممكن ممكنا، في ثقافتنا نحن وحدها، دون سائر ثقافات البشر، قديمها وحديثها؟ غريب عجيب لا محالة "[60].

---

[59] – نقلا عن مقال د خالد محمد علي الحاج "منكرو السنة قديما وحديثا" مجلة منار الإسلام، دولة الإمارات العربية المتحدة، عدد 10 السنة 18-1993 ص 16.

[60] – د. محمد محمود شاكر: "رسالة في طريق ثقافتنا" سلسلة كتاب الهلال عدد 442 - 1987.

لقد أثر الفكر الاستشراقي تأثيرا عميقا في عقول كثير من الكتاب المشارقة، وأحدث تصدعا في كيانهم وعقيدتهم، وقد بلغ الاستغراب منهم مبلغه عندما اتخذوا من المستشرقين أساتذة لهم في تاريخهم وأدبهم وكل تراثهم.

2.3.2- في المغرب

كما انخدع بعض المثقفين في المشرق الإسلامي بآراء المستشرقين، وبمظاهر التحقيق العلمي في كتابهم وأطروحاتهم، انخدع بذلك أيضا بعض زملائهم في المغرب؛ إما لجهلهم بحقائق التراث الإسلامي، وعدم إطلاعهم على ينابيعه الصافية، وإما لوقوعهم تحت تأثير أهواء وانحرافات فكرية، لم يجدوا مجالا لترويجها إلا بالتستر وراء أساتذتهم المستشرقين.

ومن بين الكتاب الذين لا تخلو كتابتهم من التأثيرات الاستشراقية: د. محمد عابد الجابري القائل، على سبيل المثال لا الحصر: " لعل هذا راجع جزئيا إلى أن الحركات التحررية في المشرق، كانت رد فعل ضد الاحتلال التركي والتدخل الاستعماري"[61] معنى هذا أن الخلافة العثمانية عبارة عن دولة استعمارية. وعملا بهذا التفسير ذي التأثير الاستشراقي، سيكون الفتح الإسلامي، ابتداء من موسى بن نصير إلى الأدارسة، فالمرابطون، فالموحدون، إلى الشرفاء السعديين والعلويين، احتلالا. ولا تخلو دراسته النقدية للعقل العربي من نفس التأثيرات، كما أن كتابيه "مدخل إلى القرآن الكريم" و"فهم القرآن"، لا يخلوان من تأثيرات الفكر الاستشراقي.

---

61 - أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، دار النشر المغربية ص: 13

واعتمدت د.فاطمة المرنيسي في كتابها "الحريم السياسي"، على استشهادات ومواقف كثير من المستشرقين أمثال جوزيف شاخت، ولويس ماسينيون، ومونتجمري واط، وآدم متز[62].

وهناك سالم حميش الذي نعت موقف كل من محمد البهي ومالك بن نبي من الاستشراق، بموقف "الرفض المتشنج" وذلك في كتابه "الاستشراق في أفق انسداده" (منشورات المجلس القومي للثقافة العربية 1991 الرباط)، يقول هذا الكاتب في الصفحتين 93و 94 من الكتاب المذكور: "[1]. موقف الرفض المتشنج: ما يبرز هذه التسمية هو أن هذه المواقف لا تعتبر الاستشراق إلا حركة استكشافية تبشيرية واكبت وعززت الحملات "الصليبية" الجديدة، لأواخر القرن الماضي والنصف الأول لهذا القرن، والمتمثلة في الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية. وبما أن الاستشراق من هذا المنظور لا يجد مكانته ووظيفته الطبيعيتين إلا داخل الحرب الاستعمارية الصليبية ضد الإسلام، فإن من واجب المثقف المسلم أن يفضح حقيقته العدوانية التآمرية ويقف منه موقف المعارض ... ولم يكن المعبرون عن هذه المواقف من العلماء التقليديين السلفيين فحسب، وإنما نجدهم أيضا من بين مفكرين إسلاميين لهم ثقافة غربية وحتى قدرة على التأليف بالفرنسية أو بالإنجليزية... إن كتاب محمد البهي الشهير" الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" نموذج بليغ لمواقف الرفض المتشنج، وذلك من حيث إن معارضته الحادة للاستشراق، التي لا غبار عليها، هي الصانعة لصورة المستشرق كمبشر وباعث لمقالات هي سموم مبثوثة لتقويض الهوية الإسلامية ومحوها... وتبقى هذه الصورة التي يؤسسها منطق الرفض المسبق والتضاد المطلق، هي المرفد الذي تنهل منه وتصب فيه كل صفحات الكتاب.

62 - د. فاطمة المرنيسي، " الحريم السياسي" ص:60، 122، 132، 175، 233.

وبما أن المكان لا يتسع لتتبع وتقصي مجمل الأفكار والميول الاستشراقية في مؤلفات الكتاب المغاربة الذين واكبوا التيار الاستشراقي فإني سأقتصر على نتائج د.عبد العروي باعتباره أهم نموذج في هذا الشأن.

يقول د.عبد الله العروي في كتابه "مفهوم التاريخ": الاستشراق إذن قسم من الأسطوغرافيا العامة، موحد في موضوعه، متنوع في مسالكه ومناهجه، لا فرق من الوجهة النظرية بينه وبين الدراسات الخاصة باليونان، أو بروما القديمة، أو بأوربا الفيدرالية......

لنلق نظرة عابرة على تاريخيات روما. توجد بالطبع مؤلفات إخبارية قديمة، حققت وطبعت ولا تزال تحقق وتطبع إلى يومنا هذا. انكب عليها المؤلفون الفلاسفة واستخرجوا منها دروسا أدبية وأخلاقية وسياسية. تواصل عمل تحقيق النصوص الأدبية إلى أن أدرك ذروته مع (بارتولد نيبور) (1776–1837)، ثم ظهرت مناهج الأثريات في القرن التاسع عشر فوظفها (تيودور مومسن) (المتوفى سنة 1903) لكتابه "تاريخ روما السياسي"، ثم جمع (م. روزتوفتزف) (المتوفى سنة 1952) كل المعلومات حول الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ثم استعمل رونالد سايم الإحصائيات لدراسة النخبة الحاكمة، واستند دوميزل إلى اللغويات لإعادة النظر في التأليف التاريخي الكلاسيكي نفسه. من خلال هذه المناهج المختلفة تتنوع صور وأشكال روما، تبدو تارة موافقة، وتارة أخرى مخالفة، لنظرة الرومان إلى أنفسهم. يشارك في هذه الدراسات وعلى قدم المساواة؛ المنتمون وغير المنتمين إلى العرق اللاتيني، المعجبون وغير المعجبين بالحضارة الرومانية.

كان من المفروض من الوجهة المنهجية أن يتم الأمر نفسه في حقل الإسلاميات. وبالفعل تميز القرن الماضي بتحقيق ونشر أمهات النصوص التاريخية وتألق في العمل هذا، كما كان منتظرا، نجم المدرسة الألمانية، ثم ظهرت تآليف قيمة عن التاريخ السياسي؛

كايتاني وفلهوزن. ثم جمعت معلومات حول التطور الاقتصادي والاجتماعي؛ آدم متز وكلود كاهن وموريس لومبار. ثم استعمل التحليل الاجتماعي، وأحيانا الإحصاء، لرصد نشأة وتفكك الأسر الحاكمة أو العاملة أو الشريفة ؛جاكلين سوبله ودومنيك ورفوا. وذهب البعض إلى سبر معاني الفن الإسلامي، كما تجسد في الخط والزخرفة وتخطيط المساجد وتشييد القلاع والقصور؛ جورج مارسيه وأولغ غرابلو وجورج بابادوبولوس. كما ظهر مسلك جديد في العلوم الإنسانية، واتضحت فائدته في دراسة حقل معين، يفكر أحد الباحثين في تطبيقه على الإسلام؛ آخر مثال على ذلك التأثير نظرية دوميزل في الأمثوليات. أين يوجد الإشكال إذن؟ الإشكال هو أن ما يفعله دارس روما يبدو طبيعيا للجميع ولا احد يعارض المبدأ. أما ما يفعله دارس الإسلام من غير المسلمين، وحتى من المسلمين أحيانا فإنه يبدو بدعة في نظر جمهور المسلمين"[63].

يبدو أن الدكتورالعروي عندما يماثل من حيث المنهجية والموضوعية بين دراسات المؤرخين الغربيين لليونان أو روما من جهة، ودراسات المستشرقين للإسلام والحضارة الإسلامية من جهة ثانية، يلغي كل الخلفيات والمواقف الدينية والعرقية، وكذا نزعة المركزية الأوربية التي أثبتت الدراسات النقدية للاستشراق أثرها العميق في بحث المستشرقين وصعوبة التجرد عنها، كما أنه – وهو المتيم بمادة التاريخ والتاريخانية- يضرب عرض الحائط بكل الدلائل التاريخية التي ترجع أصول الاستشراق إلى ما قبل عصر النهضة الأوربية، حيث تولدت عند أرباب الكنيسة آنذاك الرغبة في تنصير المسلمين وتشكيكهم في عقيدتهم؟ ثم كيف يمكنه أن يتعامى عن دور المستشرقين في التمهيد لحملة نابليون على مصر؟ وللحملات الاستعمارية على العالم الإسلامي فيما بعد؟ وللمجهودات الفكرية الجبارة التي قاموا بها، ولا يزالون، في سبيل إرساء قواعد الهيمنة الغربية على الشعوب الإسلامية؟

---

63 - د. عبد الله العروي "مفهوم التاريخ" ج1، المركز الثقافي الدار البيضاء 1992 ص: 205-206.

وما أظنه غير ملم بما يستجد في الكتابات الاستشراقية المعاصرة وخصوصا فيما يتعلق بأزمة الفكر الاستشراقي التي لاحت معالمها في أفق العقود الأخيرة، تلك التي اعترف بها بعض المستشرقين أنفسهم في كثير من الندوات الاستشراقية[64]، في هذا النص يعيب على المسلمين كونهم ينظرون بعين الريبة والشك إلى الكتابات الاستشراقية حول الإسلام وتراثه وحضاراته، أي أنه يتعجب من غيرتهم على دينهم وتراثهم، وحري بهم في رأيه أن يفتحوا عقولهم لمناهج الاستشراق ويتقبلوا نتائجه ومعطياته بصدر رحب وروح متسامحة.

ومن ناحية أخرى، قلما تجد مثقفا من مثقفينا المستغربين لا يحمل على الإسلام ولو بطريقة غير مباشرة، حتى غدا الاستغراب والهجوم على الإسلام أمرين متلازمين أو وجهين لعملة واحدة. إن موقف المستغربين من الإسلام لا ينم عن اقتناع ذاتي، أي لم يكن نتيجة لبحوث ومجهودات فكرية ذاتية، إنما هو ترديد لآراء مجموعة من المستشرقين وغيرهم من الكتاب الغربيين الحاقدين على الإسلام.

يقول الدكتور عبد الله العروي: "إن الاتجاه السني هو الذي تغلب منذ قرون على كل الاتجاهات الأخرى لأسباب معينة، لا يكفي في توضيحها أن نقول إنها رجعية وإنها نتجت عن تحول طرق التجارة...الخ، هذه عموميات لا توضح شيئا ولن تحررنا أبدا من سلطة الفكر الذاتي. علاقتنا الحقيقية ليست مع الفلاسفة المسلمين أو المعتزلة أو دعاة الباطنية، لأن هؤلاء كلهم أصبحوا تقريبا أجانب في ثقافتنا. علاقتنا مع كلام السنوسي وفقه الخليل ونحو ابن مالك. ويجب أن ننطلق ذهنيا ونقديا من هذا المنطق لنحلل أسباب تغلغله واستمراره في الفكر العربي ونكشف عن إمكانية تجاوزه"[65].

---

[64] – انظر على سبيل المثال لا الحصر، أنوار عبد الملك "الاستشراق في أزمة" مجلة الفكر العربي عدد 31، 1983 من ص: 70 إلى ص: 106.

[65] – د. عبد الله العروي "العرب والفكر التاريخي" المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 1983، ص:168.

بالإضافة إلى ذلك، لم يكن تلميذ المستشرقين الوفي، وهو يتحدث عن الخلافة العثمانية، لأن يغفل عن ترديد آراء المستشرقين في هذا الموضوع، ويذكر بعض الطعون التي سطرها أساتذته في كتابتهم الصليبية[66]. وعندما ذكر اضطهاد الكنيسة وقتلها للعلماء مثل جاليليو وبرونو وغيرهما، قال بأن التاريخ الإسلامي مليء بأحداث مماثلة وضرب مثلا بالخليفة المتوكل وتعذيبه للمعتزلة على غير ذلك؟!!!.

وفي السياق نفسه، قال في ندوة علنية نظمها اتحاد كتاب المغرب لمناقشة كتاب "النقد الذاتي" للأستاذ علال الفاسي رحمه الله، فقال بمحضره: "لست مقتنعا بأن وجود الأمة المغربية مرتبط بالإقرار بأن الدولة تخدم هدفا أعلى، إذا قلنا أن الدولة في خدمة الله فهذا يعني أنه ليس من حقنا مطالبتها بشيء، فهي مسؤولة أمام الخالق لا أمام المغاربة، الدولة يجب أن تكون في خدمة المغاربة فقط.. إن الحركة السلفية عندما ركزت على فكرة الرجوع إلى السلف، ركزت في نفس الوقت على نمط واحد، أي أن هناك حقيقة تنزل من السماء على بعض الأفراد، ورغم كل مجهودات الحركة لم يتحرر المجتمع الإسلامي من هذا النمط الفكري، وبقى نمط الوحي مسيطرا على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية، لا أحد يناقش هل هذا النمط أحسن من غيره، نقول فقط هل الوحي هو أساس التخلف أم لا؟ لكننا قد اقتنعنا إذا أردنا التقدم فلا بد من إقصاء هذا النمط من التفكير، لكي لا يقول لنا أحد أنا أدرى بمصالحكم"[67].

ويقول مالك بن نبي متحدثا عن " التلميذ المراكشي" أي د. عبد الله العروي: " إن بعض هؤلاء المشارقة المتتلمذين للمستشرقين يخفون عملهم التخريبي ضد الإسلام، بإيجاز واضح من أوساط استعمارية تحت رداء تقدمية جوفاء، تحاول سلب الإسلام من كل قيمة حضارية، بل تنسب له حالة التخلف الراهنة في العالم الإسلامي. ولا شك أن

---

[66] – Abdallh Laroui "L'Idéologie Arabe contemporaine" F. Maspéro Paris P.23.

[67] – "العلم الأشسبوعي" عدد 100 فبراير 1971 الرباط.

كتاب "الإيديولوجيات العربية في محضر الغرب"، الذي ظهر منذ بضعة أشهر بتقديم من مكسيم رودنسون، لاشك أن هذا الكتاب المبني على المنطق السفسطائي، ذو صلة متينة بهذا التيار، وأن صاحبه، التلميذ المراكشي، من هذه الشجرة التي لا يجوز لنا أن ننسب لها أيضا من تلاميذ المستشرقين حتى أولئك الأبرياء الذي يضعون أقدامهم من غير شعور في ثقافة الغرب بل في سياسته أيضا، ويتقدمون هكذا بأنصاف الحلول لأنصاف المشكلات التي يعتقدونها المشكلات الرئيسية للعالم الإسلامي، غير أنهم يختلفون بحسن نواياهم عن الآخرين أولئك الآلات المسخرة بين أيدي اختصاصي الصراع الفكري، السائرين على أثر أساتذتهم الغربيين، لا يختلفون معهم إلا في مهارة الأسلوب والتزويق في الصيغة، ويلتقون مع أساتذتهم في الانتقاص من سوابق الفكر الإسلامي، لكن يمتازون في إحاطة مستقبله بالريبة والإبهام بتلك الثرثرة مثل صاحب كتاب " الإيديولوجيات العربية في محضر الغرب" الذي أشرنا إليه"[68].

ولعل موضوع اللغة العربية يكون من أهم المواضيع التي تناولها د. عبد الله العروي بروح استشراقية. يقول في كتابه "ثقافتنا في ضوء التاريخ": "لو تصورنا لسانا دون إعراب تام، ولا علامة تأنيث، ولا مثنى، ولا جمع تكسير، وهو تطور عادي في تاريخ الألسن، لو درس في المعاهد التربوية وكتبت به آداب رفيعة وحررت به مقالات علمية وتفاهمت به فئات مختلفة، هل يمكن أن نقول إنه ليس لسانا وليس عربيا؟

ليست النظرة السكونية إلى اللسان سوى انعكاس للفلسفة الماورائية. تظهر لنا بديهية ما بقينا متعلقين بالماورائيات.... أكدنا مرارا أن مسايرة اللسان للتطورات الاجتماعية والتحولات التاريخية، واقع قائم بالنسبة لكل مجموعة بشرية ولكل فترة

---

[68] – الاستشراق: نصوص نقدية، " إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث" لمالك بن نبي، مجلة الفكر العربي عدد 32 يونيو 1983 ص: 1363.

من فترات حياتها. من غير المعقول أن نتصور أن المجموعة العربية وحدها غير خاضعة لهذا القانون العام"[69].

"ينحل إذا مشكل التعريف في الخيار التالي: إما أن نعتبر اللسان الحالي الضامن الوحيد لخصوصية العرب، فيجب علينا أن نحافظ عليه مهما كان الثمن هو الازدواجية من جهة والأمية من جهة ثانية، وإما أن ندرك أن خصوصية العرب تكمن في نوعية تحركهم في العالم المعاصر، وأن اللسان في صورته الحالية لا يمثل سوى مرحلة من مراحل مسيرة لغوية لا نهاية لها، فيجوز لنا أن ندخل عليه إصلاحات في الحرف والنحو والمعجم، قد يتحول معها إلى لسان يختلف عن اللسان الحالي اختلاف هذا الأخير عن لغة الشعر الجاهلي.

بهذه الطريقة نقضي تدريجيا على الازدواجية، نفند علميا الاعتراضات المغرضة وغير المغرضة على التعريب، ونبدع وسيلة للتفاهم سهلة وطيعة قادرة على ترويج ثقافة جماهيرية وعصرية أي حاملة في كنهها فكرة الإصلاح الضروري المتواصل"[70].

لقد أثبتت تجربة الثلاثين سنة الماضية حقيقتين:

أولا: إن المحافظة على اللسان المعرب كقاسم مشترك لا يساعد على تعميق الوعي الوحدوي.

ثانيا: إن اللسان المعرب، في صورته المكتوبة الحالية، لا يساعد على بلورة ونشر ثقافة جماهيرية عصرية. أمام الحقيقتين يتميز موقفان:

---

[69] – د. عبد الله العروي "ثقافتنا في ضوء التاريخ" الدار البيضاء 1983 ص:223.

[70] – د. عبد الله العروي المرجع السابق ص: 226.

- الموقف التقليدي الذي يرى أن اللسان المعرب آخر صرح بيد الوحدويين، إذا سقط انهارت آمال الوحدة. لذا يجب الدفاع عنه بكل وسيلة ومهما كان الثمن: يجب الحفاظ على الحرف والنحو والإعراب، يجب رفض آثار العامية والمصطلحات الأجنبية، يجب أن يغزو اللسان المعرب الشارع والمعهد والمصنع والمخبر. وبعبارة أخرى وباصطلاحنا الخاص، يجب أن تتغلب لغة النحاة على سائر اللغات الفئوية، هذا موقف رومانسي يصطدم يوميا بواقع المجتمع والتاريخ؟ يستحوذ على قلوب دون أن يقنع العقول.

- أما الموقف الثاني (...) فإنه ينطلق من بداهة الوحدة، المترتبة عن معطيات اقتصادية وسياسية وعسكرية، لا دخل للوضع الثقافي فيها. ومن ذلك المنطق التاريخي الاجتماعي، ينظر إلى الموروث اللغوي، بخاصة إلى اللسان المعرب، فيرى فيه جزءا من هياكل التخلف والانهيار. وكما نطالب بإصلاح وسائل الإنتاج وقانون الملكية والعائلة والتربية، نطالب في الوقت نفسه بإصلاح ذلك اللسان الموروث في حرفه وصرفه ونحوه"[71].

لا يستغرب المرء من موقف إزاء اللغة العربية كهذا الموقف، ما دام صاحبه من التلاميذ المخلصين لأساتذتهم المستشرقين، ولا أدل على هذا من تفضل المستشرق مكسيم رودنسون بتحرير تقديم لكتاب "الإيديولوجية العربية المعاصرة"، الطبعة الفرنسية، لعبد الله العروي. وفي هذا الكتاب أيضا – أثناء حديثه عن الأدب المصري في القرنين الماضي والحاضر- يتكلم بنوع من السخرية عن التيار الأدبي الكلاسيكي الذي ظل وفيا للغة العربية الفصحى وللشعر الموزون، ويذهب إلى أن هذا التيار كانت تربطه علاقة قوية مع مدرسة "محمد عبده اللاهوتي"[72]. بينما يتحدث بلغة الإعجاب عن رواية "

[71] – د. عبد الله العروي المرجع نفسه ص: 228.
[72] – Abdlah Laroui "L'Idéologie Arabe contemporaine" F. Maspéro Paris 1977 P: 181

الأرض للشرقاوي، تلك الرواية التي سجلت تقدما ملموسا بسبب حوارها باللهجة المحلية"[73].

وغني عن البيان أن الدكتور العروي حمل لواء الدفاع عن العامية والهجوم على الفصحى تأسيا بأساتذته المستشرقين. فقد " اهتم المستشرقون الفرنسيون في النصف الأول من القرن العشرين باللهجات العربية العامية خاصة في المغرب. وقد بدأ الاهتمام بهذه الدراسات منذ بداية القرن الحالي. وتعززت هذه الدراسات على يد وليم مارسيه 1872-1956م، الذي تحول من دراسة القانون إلى دراسات العربية العامية خاصة فيما يتعلق باللهجات المغربية والجزائرية والتونسية، غير أنه لم يهمل اللغة العربية الفصحى التي قدم فيها محاضرات قيمة بالكوليج دي فرانس. كان كتابه الرئيس حول اللغة العامية ما أطلق عليه "نصوص تكرونة العربية" الذي نشره في باريس عام 1925م، وظهر بعد مماته عام 1956م في ثمانية مجلدات. وفي المغرب فإن المستشرق الجدير بالإشارة في هذا المجال بعد مارسيه هو السيد كولان"[74].

لقد شعر الفرنسيون بخطر اللغة العربية في كل من الجزائر وتونس والمغرب، وأحسوا بثقلها وصولتها فقاوموها أيما مقاومة، وأبعدوها أثناء حكمهم عن مؤسسات التعليم الحديثة، وأحلوا لغتهم محلها وشجعوا العامية والبربرية. ثم أصدروا قوانينهم المتعلقة بالسياسة البربرية التي استهدفت تقسيم الشعب المغربي إلى كتلتين متعارضتين في اللغة والثقافة، كما أنهم استعانوا للوصول إلى أهدافهم، بالمستشرقين حين نصبوا منهم رسلا ليذيعوا بين الناس، من خلال برامج التعليم والأبحاث والصحافة، قصور الفصحى وعجزهم عن مواكبة العلوم والفنون الحديثة، وأن الأولى للمغاربة أن يتخذوا الفرنسية لغة لهم، وأن ينهضوا باللغة العامية باعتبارها لغة جمهور الشعب. وتلك كانت دعوة كثير

---

[73] – Abdlah Laroui "L'Idéologie Arabe contemporaine" F. Maspéro Paris 1977 P: 190

[74] – د. س. سالم " الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية" م.م.د.ع مالطا 1991 ص: 122.

من المستشرقين أمثال ماسنيون وكولان وغيرهما، الدعوة التي تلقفها من بعدهم تلامذتهم في المغرب العربي.

وفي هذا الصدد يقول الدكتور حسن الوراكلي: "وباعتبار أن اللغة وعاء للفكر، فقد كان على الغرب أن يعمل من نحو على محاربة العربية بوصفها لغة الفكر الإسلامي الأولى، وأن يعمل بذات الوقت، من نحو آخر، على نشر لغته والتمكين لها. وهذا أو ذاك ما كان يعكس بوضوح، المرمى البعيد للغرب في إذابته المجتمعات الإسلامية، ثم صبها في قوالب جديدة من ثقافة ليس فيها أثر من دينها أو لغتها، ولم يترك الغرب وسيلة إلا واستعملها في محاربة اللغة العربية، فمن إهمال لها وتهميش، من صورة حصصها في برامج التعليم، وسد الأبواب في وجوه الخريجين من المعاهد الإسلامية الذي لا يتقنون غير هذه اللغة، على استئجار أقلام كتاب من بني جلدتها يشنون عليها حملات الانتقاض والاتهام بالقصور والعجز. على العناية باللهجات العامية والتنويه بها والتشجيع على تعلمها"[75].

---

[75] – د. حسن الوراكلي "الإسلام والغرب محاور التحدي وشروط المواجهة"، 1987 ص: 36. طنجة.

الفصل الثاني: الاستغراب في مرحلة ما قبل الاستعمار

1 ـ وضعية المغرب في القرن التاسع عشرالميلادي

2 ـ بعض مظاهر الاستغراب في هذا القرن

1.2 ـ الاحتماء بالأوربيين المقيمين في المغرب

2.2 ـ ظهور طبقة بورجوازية ذات ميول غربية

الاستغراب في مرحلة ما قبل الاستعمار

1 ـ وضعية المغرب في القرن التاسع عشر الميلادي

شهد القرن العشرون بالنسبة للمغرب أحداثا سياسية واجتماعية متعددة، كان لها تأثيرعميق في المجتمع المغربي بكل فئاته الاجتماعية، وبكل مكوناته الثقافية والتاريخية. ولعل هناك ثلاث حوادث كان لها الأثر البليغ في كيان هذا المجتمع؛ حيث أحدثت فيه هزات عنيفة وشروخا عميقة، تلك الحوادث هي: احتلال الجزائر من قبل فرنسا سنة 1830م، ثم هزيمة المغرب في موقعة إيسلي سنة 1844م، وأخيرا هزيمته في حرب تطوان سنة 1860م.

فاستيلاء الفرنسيين على الجزائر كان له انعكاسات أليمة في نفوس المغاربة، الذين أحسوا بأنهم مهددون ومستهدفون من طرف هذا العدو الغاشم، وبالتالي بادروا بتلبية دعوة الجهاد. والتحق ألف من المغاربة بجيش الأميرعبد القادر يدافعون عن الإسلام والمسلمين.

وفي سنة 1844م انهزم جيش المغرب البالغ عدده ثلاثين ألف جندي في موقعة إيسلي، أمام جيش فرنسا المنظم، الذي لم يكن عدد جنوده يتعدى ثمانية آلاف جندي حسب ما يذكره المؤرخون[76]. ويرجع سبب الهزيمة إلى أن الجيش المغربي الذي تدخل لنصرة الجزائر لم يكن يأخذ بالأنظمة الحديثة والتسيير الحربي الدقيق؛ « حتى أن قائد الجيش الفرنسي المارشال (بيجو) لما أشرف على الجيش من عل قال: ليس هذا جندا، إنما هو غوغاء من كثرة ما كان عليه من الفوضى والضعف»[77].

[76] ـ انظر محمد المنوني: "*مظاهر يقظة المغرب الحديث*"، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1985 . ص 17.
[77] ـ محمد المنوني: "*مظاهر يقظة المغرب الحديث*". ص 17.

ولم يكد العقد الثاني ينصرم بعد كارثة إيسلي، حتى مني الجيش المغربي بهزيمة أخرى إزاء نظيره الإسباني الذي دخل مدينة تطوان واحتلها سنة 1860م. لقد نتج عن هذه الكوارث الثلاث أمران رئيسيان: أولهما الدعوة إلى إصلاح وإعادة بناء المجتمع اجتماعيا وثقافيا وعسكريا، وثانيهما ازدياد نفوذ الحكومات الأروبية في المغرب، وتوسيع دائرة التدخل الأجنبي في شؤون التجارة والاقتصاد.

فبالنسبة للأمر الأول، «يمكن القول بأن إصلاح الجيش المغربي كان أول إصلاح تناول جهاز الدولة المغربية، فبعد "موقعة إيسلي": بدأت المحاولات الأولى لتجديد الجيش المغربي أيام السلطان عبد الرحمان، حيث نظمت في عهده بعض فرق من الجيش على نسق نظام الجيش التركي الحديث، وقد أسندت قيادة هذه الفرق لضابط مسلم يسمى علي التونسي. وعلى مايقول البعض، فقد كان عدد هذا الجيش النظامي يبلغ ستة عشر ألفا، وكثيرا ما كان يطلق عليه إسم "العسكر" أو "النظام"»[78].

وتابع السلطان الحسن الأول طريق الاصلاح العسكري فاهتم بإحياء الاسطول البحري، واشترى بعض البواخر الحربية من أوربا، كما انتشرت المعامل الحربية خصوصا في فاس ومراكش لصنع البارود وبعض أدوات الحرب المستعملة آنذاك.

ومن الناحية الاجتماعية والثقافية، كان للتيار السلفي الناشئ دور أساسي في إحداث نوع من اليقظة الفكرية، والاجتماعية في المجتمع المغربي. فقد زار الشرق خلال القرنين الثامن والتاسع عشر الميلاديين، كثير من المغاربة بهدف الاطلاع على روح النهضة، والاستماع إلى دروس ومحاضرات علماء الاصلاح ورواد السلفية. وعند رجوعهم إلى المغرب حملوا معهم بذور النهضة واليقظة، وأفكار محمد بن عبد الوهاب، ورشيد رضا وغيرهم. هذه الروافد المشرقية التي انصهرت في بوتقة الثقافة المغربية الإسلامية، شكلت المحرك

---

[78] ـ المرجع نفسه ص76.

الاساسي لقيام حركة اجتماعية، وثقافية، أخذت على عاتقها إنقاذ البلاد من الضعف والانحطاط، ومن أطماع الأجانب.

« كان القرن 13هـ/19م يمثل ذورة النشاط الطرقى، وفشو البدع التي وضعت بشأنها عشرات المذكرات والمصنفات. وهذه الفترة بالذات تمثل أوج الانبعاث السلفي في جل العالم الإسلامي، كرد فعل ضد اكتساح الغزو الثقافي الغربي، وأفكار التحرر الأوربية، والتي هي استجابة للسياسة العلمانية. والحق أن الدعوة السلفية قد وجدت بالمغرب جذورها خلال القرن 12هـ /18م على يد محمد الثالث، بعد أن أصبحت بعض الزوايا ذات قوة سياسية ومادية، واستقطبت عشرات الألوف من الأتباع. لكن إذا كانت تهمتها الرسمية خلال القرن 12هـ /18م في حمايتها لمن تتابعهم الدولة في التزامات مالية، فإن انتشار البدع في الأوساط الشعبية، وما أخذ على بعض الطرق من انحرافات عن السنة، أصبح في القرن 13هـ/م19 موضع معركة قلمية بين خصوم الطرق وأرباب الزوايا وأنصارهم، كما أن المخزن وجد نقطة ضعف لدى هذه الطرق لردعها تارة بالقوة، وتارة بالعمل على إسقاطها دينيا في أعين الفئات الشعبية، لا سيما بعد أن أصبحت تعارض سياسة المخزن أو تتجاوز ميدان التحرك الدبلوماسي إلى التحرك الشعبي المسلح ضد التدخل الأجنبي»[79].

وقد ظهر في القرن الثالث عشر كثير من المصلحين المغاربة، الذين كرسوا حياتهم لإرساء دعائم اليقظة الدينية، والنهضة الاجتماعية، متأسين في ذلك بنظرائهم المشارقة. ومن بين هؤلاء؛ محمد كنون المتوفى سنة 1884م، والذي يعتبره البعض من مجددي القرن الثالث عشر الهجري، حيث عرف بقوة اجتهاده، وجرأته فيما يتعلق بالدفاع عن الحق وتغيير المنكر، حتى أنه اضطهد وسجن بسبب ذلك. ومنهم الشيخ العالم محمد بن عبد الكبير الكتاني الذي كان يعلن عن أفكاره ومبادئه في شجاعة نادرة، سواء في مؤلفاته

[79] ـ إبراهيم حركات: "*التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف خلال الحماية*"، مطبعة الدار البيضاء 1985، ص 67 ـ 68.

أوخلال دروسه، وكان ينعى على المغاربة تقليدهم لعادات الأوربيين وإهمالهم لشريعة الإسلام والأخلاق الدينية.

ومن ناحية أخرى رافق يقظة القرن التاسع عشر الميلادي، تجديد في ميدان التعليم والتدريس، ذلك أن أخبار تقدم دول أوربا وبعض دول الشرق في مجال المعرفة، حفزت المسؤولين المغاربة للعمل على إحياء دروس العلم، والأخذ بأساليب المعرفة الحديثة. « وهذه حركة انبعاثية كان من أهدافها إنعاش دراسة العلوم الرياضية والعسكرية، وتقريبها من الدراسات الحديثة. وقد ابتدأت هذه الحركة من أيام السلطان عبد الرحمن بن هشام، ثم استمرت على عهد ثلاثة ملوك من بعده: محمد الرابع، والحسن الأول، وصدرا من أيام المولى عبد العزيز... وقد تمثلت هذه اليقظة في:

1- إحداث دروس للرياضيات والفلك.

2 - مدرسة المهندسين بفاس.

3 - المدرسة الحسنية بطنجة.

4 - دراسة بعض الفنون العسكرية.

5 - بعثات إلى الشرق وأوربا.

وقد كان إرسال بعثات مغربية إلى أروبا من مميزات عصر الحسن الأول، وإذا استثنينا هذه الميزة، فإن أكثر المظاهر التعليمية الأخرى لهذه اليقظة، يعود الفضل الأكبر فيها إلى محمد الرابع، أيام ولايته للعهد ثم بعد جلوسه على عرش المغرب، حيث اكتست هذه الفترة بالذات طابعا علميا أكثر. وفي هذا الصدد يقول أحمد ابن الموازي في " تاريخ الدولة

العلوية" عن محمد الرابع: «وأحيا ما اندثر بالمغرب من العلوم: كالحساب، والتعديل، والهندسة، والنجوم، واخترع العسكر النظامي السعيد»[80].

وتميز هذا القرن أيضا بمسألة إرسال البعثات الطلابية إلى الغرب، خصوصا في عهد محمد الرابع والحسن الأول. وكانت غاية بعثتهم هي اكتساب المعارف العلمية الحديثة كالطب والهندسة والفلك والصناعة الآلية والخبرة العسكرية.

كيف يمكن تقييم تلك الحركة الاصلاحية؟ هل أعطت ثمارها أم آلت إلى الفشل و الذبول؟

في الحقيقة لم تكن حركة الإصلاح هذه، تشتمل على الشروط والعوامل الضرورية لنجاحها، الشئ الذي أدى بها إلى الإخفاق. ويمكن إيجاز عوامل الفشل في مايلي:

1 ـ عدم نضج فكرتي التغيير والتقدم في عقول المغاربة

2 ـ عدم قيام مشروع البعثات على تخطيط قوى ودقيق

3.عرقلة القوى الاجنبية لهذه التجربة الإصلاحية

فيما يتعلق بالعامل الأول، نجد أن المغاربة قد شرعوا، كما أشار إلى ذلك العلامة ابن خلدون في" *المقدمة* "، في سد باب الإجتهاد وفتح باب الجمود بعد سقوط دولة الموحدين. حتى إذا طلع القرن التاسع عشر الميلادي، كانت فكرتا التغيير والتقدم قد غابتا نهائيا عن الإذهان. ولم يكن في استطاعة المسؤولين في المغرب، بعد أن أحدقت بهم الأخطار من كل جانب وبعد اطلاعهم على قوة أروبا، أن يلحقوا بالركب الحضاري الحديث في بضعة عقود بواسطة مشروع الإصلاح، بالرغم مما قدموا من مجهودات. ذلك أن نجاح الإصلاح

---

[80] ـ محمد المنوني: " *مظاهر يقظة المغرب الحديث* " ، ص 135ـ 136.

العسكري والاقتصادي رهين بإصلاح العقول وتغيير النفوس. لكن لما كانت عقول المغاربة، خصوصا العلماء والمثقفين، طوال القرون التي أعقبت سقوط دولة الموحدين قد بدأت تستثقل الاجتهاد والإبداع، ومالت تدريجيا، إلى الخمول والكسل، كان من المتوقع أن لا يجد نداء الاصلاح المفاجئ من طرف المسؤوليين، وبعض الغيورين من العلماء آذانا صاغية واستجابة كافية.

وفيما يخص العامل الثاني وهو فشل مشروع البعثات، يقول المؤرخ الأستاذ محمد المنوني: «وقد كان من بين الأسباب التي أدت بهذه النخبة إلى مصيرها المؤسف، أن مشروع البعثات لم يكن يخضع إلى تصميم ثابت، وهذا مايشيرإليه الناصري بمناسبة ذكر الطلبة الذين وجههم السلطان الحسن الأول إلى أوربا، وهو يقول تعليقا على هذه البارقة: «...إلا أن ذلك لم يظهر له كبير فائدة، إذ كان ذلك يحتاج إلى مقدمات، وتمهيد أصول ، ينبني الخوض في تلك العلوم والعمل بها عليها». يضاف لهذا : أن حاشية نفس السلطان كانت لا تنظر بعين الارتياح إلى حركة البعثات، وهذا مايسجله أحد طلبتها وهو ابن الحاج الأودي، فقد نصح الحكومة المغربية بالإستعداد لمواجهة التدخل الأجنبي، ولكن الوزراء والكتاب رموه بالإلحاد. ومرة أخرى قالوا للسلطان الحسن الأول: إن أعضاء البعثات بعدما أقاموا بأروبا سنين، عادوا منها جهالا متنصرين»[81].

والعامل الثالث يتعلق بعرقلة القوى الأوربية لمسيرة عملية الإصلاح. ويحدثنا التاريخ المغربي الحديث في هذا الصدد، أن الحسن الأول مثلا، لما تيقن من أطماع الأجانب في المغرب ومحاولتهم للسيطرة على خيراته، أراد أن يربط علاقات ودية مع الدولة العثمانية بهدف الاستفادة من نهضتها وقوتها آنذاك. لكن قناصل الدول الأجنبية بطنجة عارضوا هذه المحاولات وعملوا على عدم تحقيقها بما كانوا يملكون من نفوذ «... فقد أسرعت الدول الأوربية إلى إحداث عراقيل أخرى بل قيودا قيدت بها الدولة وحرمتها من إمكانية

---

[81] ـ محمد المنوني: "*مظاهر يقظة المغرب الحديث*" ، ص385 ـ 386.

التحرك كما تشاء. فهاهي ذي بريطانيا تحرم السلطان من حق التشريع في ميدان الجمارك، وحق إنصاف رعيته من الأجانب المقيمين في بلاده. وهاهي ذي إسبانيا تغير على تطوان وتحتلها وتفرض على المغرب غرامة تركت الدولة مثقلة بديون لمدة ربع قرن. وهاهي الدول الأوربية أجمعها تلزم السلطان بأن يقبل في ترابه أن يتحول عدد متزايد من رعيته إلى عملاء للأجانب وأعداء لوطنهم. هاهي ذي تحرمه أيضا من حق اتخاذ أي تدبير دون مصادقتها عليه، بل حتى حق نقل جيشه من نقطة إلى أخرى دون إذنها. هل يتصور أن تدعه هذه الدول يقوم بأي إصلاح من شأنه أن يقوي الدولة المغربية ضد أطماعها؟»[82].

وبالنسبة للأمر الثاني، أي تضخم نفوذ الحكومات الأوربية في المغرب، لم يكن في استطاعة السلطة المركزية بالمغرب أن تتلافى وقوعه. ومما جعله أمرا حتميا؛ تزامن صعود القوة الإمبريالية والاستعمارية الأوربية مع تقهقر وضعف الحالة الاجتماعية والعسكرية في المغرب، خصوصا بعد هزيمتي إيسلي وتطوان..

ففي سنة 1846م عملت بريطانيا عل تجديد وتقديم الاتفاقيات والمعاهدات التي أبرمتها مع المغرب في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي مع التركيز على جعل حجم المبادلات التجارية أكثر ضخامة، والحصول على تسهيلات قانونية تخول للرعايا البريطانيين مزيدا من النفوذ والتأثير في ميدان التجارة.

وفي سنة 1863م أبرم المغرب مع فرنسا اتفاقية أفسحت المجال لهذه الأخيرة كي تمارس تجارتها على نطاق واسع، خصوصا فيما يتعلق باستيراد الأصواف التي كانت مصانع النسيج الفرنسية تحتاج إليها. ومن ناحية أخرى تعزز موقع الرعايا والتجار الإسبان بالمغرب، بعد حرب تطوان، وازداد نفوذهم وتأثيرهم. وأشار الناصرى في الجزء الأخير من "الاستقصا" إلى أن فضيحة تطوان وغزوها من طرف الاسبان، قضت على ما بقى من هيبة المغرب مما جعله أكثر تعرضا لأطماع النصارى..

---

[82] - جرمان عياش: " *دراسات في تاريخ المغرب*"، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ، الدار البيضاء، 1986. ص 343 - 344.

2 ـ بعض مظاهر الاستغراب في هذا القرن

1.2ـ الاحتماء بالأوربيين المقيمين بالمغرب

إن وجود القناصل والتجار، وغيرهم من الموظفين الموكلين بمصالح الأجانب بأهم المدن والموانئ المغربية، استلزم ظهور طائفة أو طبقة من المغاربة ترتبط بهم، وتساعدهم على القيام ببعض مهامهم. وسرعان ما كسبت هذه الطائفة من المغاربة امتيازات عديدة بسبب دخولها تحت حماية الأوربيين.

« ومنذ منتصف القرن 19م ـ حيث نشأت طائفة المحميين ـ كانت الحمايات لا تشكل خطرا كبيرا على المغرب، وإنما صارت كارثة بعد حرب تطوان، حيث صار، بالتدريج، للدول المتقدمة امتيازات تجعل لمثليها في المغرب الحق في تعيين ما يشاؤون من عدد المترجمين والخدم من المغاربة أوغيرهم، ولهم أن يتخذوا نوابا عنهم في كل ثغر من ثغور هذه البلاد، ولكل واحد من هؤلاء النواب الحق في اتخاذ ترجمان واحد وبواب واحد وخادمين، ويعفى هؤلاء جميعا من جميع ما تفرضه الحكومة المحلية على رعاياها من تكاليف غير متفق عليها، إلى آخر ما تضمنته معاهدة المغرب مع إنجلترا سنة 1856/1273، التي كانت الحجر الأساسي للامتيازات التي نالتها الدول الأخرى.

وإلى جانب هذا كله استغل الأجانب الظروف السيئة التي أحاطت بالبلاد، فاغتصبوا كثيرا من الحقوق بالإكراه، من غير اعتماد لا على نصوص من المعاهدات، ولا على تشريع مغربي داخلي، فتفاحش بصفة خاصة توزيع الحمايات على المواطنين المغاربة على خلاف نصوص المعاهدات بشكل واسع النطاق زاد من ارتباك الحكومة المغربية. وقد صور السلطان المولى الحسن الأول هذه الحالة أصدق تصوير لما قال للنائب محمد بركاش: "إن إدارتنا

تكاد لا تجد في البلاد من هو باق تحت سلطانها "، من كثرة ما منحته الدول الأجنبية من حمايات غير مشروعة».

وقد كتب حول موضوع المغاربة المحميين بالأوربيين كثير من علماء القرن التاسع عشر الميلادي، مشددين النكير عليهم ومنذرين السلطان أمرهم وخطورتهم بالنسبة لأمن البلاد. ومن بينهم أبو الحسن علال بن عبد الله الفاسي الفهري المتوفى سنة 1896م صاحب خطبة "إيقاظ السكارى، المحتمين بالنصارى"، أو "الويل والثبور لمن احتمى بالبصبور"، خطب بها بمحضر السلطان المولى الحسن الأول في ابتداء دولته.

ولعل أهم تأليف في هذا الباب - حسب رأى الأستاذ المنوني - هو كتاب "الدواهي المدهية للفرق المحمية" للشيخ جعفر بن ادريس الكتاني الحسني الفاسي المتوفى سنة 1905م. وقد بنى هذا العالم كتابه على خمس عشرة آية قرآنية ناطقة بتحريم موالاة الكفار والاحتماء بهم، منها قوله تعالى «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار». وبعد ما أتى على الآيات الخمس عشرة، ذكر عشرين مفسدة من مفاسد موالاة الكفار .

أما أبو عبد الله محمد بن إبراهيم السباعي المراكشي المتوفى سنة 1914م، فقد كفر هؤلاء المحتمين في كتابه : " كشف النور عن حقيقة كفر أهل بصبور" .

« ثم إن عدد المغاربة المحتمين يزداد تناسبيا مع عدد الأوربيين، إذ أن معاهدة سنة 1863 تخول لكل أوربي حماية مغربيين. والمراكز التجارية الأوربية التي لها علاقة بالمغرب وليس لها ممثلون عنها، تمنح حمايتها لأفراد من المغاربة وتجعلهم يمثلون تجارتها في المغرب. وممثل بريطانيا يبسط حمايته على قرى بأكملها في النواحي التي يمارس فيها الصيد. وممثل الولايات المتحدة الامريكية يبلغ عدد رعاياه من المحميين 300 شخص. في إطار هذه الظروف يستحيل معرفة عدد المحميين بطريقة دقيقة، لهذا قدر

عددهم ما بين ستة آلاف وثمانية الآف حوالي سنة 1890م. والحماية باشتمالها على جميع أعضاء الأسرة تضم عشرات الآلاف من الأشخاص أغلبهم من ذوى المال والنفوذ»[83].

والمحميون خمسة أنواع: المجنسون، والمحميون القنصليون، و المحميون الاستثنائيون، والسماسرة، والخلطاء. فأما الأربعة الأوائل، فإن الحماية كانت تشمل أبدانهم، وأموالهم، وأسرهم، والأموال التي يملكها التجار. ويعتبر حضور القنصل أو نائبه ضروريا في حالة محاكمة أحد هؤلاء المحميين. وأما الخلطاء، وهم شركاء الأجانب في الفلاحة والماشية، فإن الحماية لم تكن منطبقة إلا على الأموال التي بأيديهم. غير أنهم كثيرا ماكانوا يسببون مشاكل للمخزن ويشقون عصا الطاعة. ومن خلال رسالة بعث بها الحسن الأول سنة 1894م إلى الطريس نائبه بطنجة، ندرك مدى الشغب الذي أحدثه الخلطاء:

«... التجار لم يتمشوا في اتخاذهم السماسرة من الرعية على مقتضى الشروط، الذي هو اتخاذ من كان منهم ذا تجارة متسعة سمسارين، ومتوسطة سمسارا واحدا، وصار كل واحد يتخذ ثمانية فأكثر... وكل سمسار تنحاش لخيمته العشرون خيمة من إخوانهم فأكثر ... وصار الواحد منهم يتخذ الخمسين أو الستين مخالطا، وكل مخالط ينحاش إليه العدد الكثير من إخوانه،... ومن جملة القبائل التي وقع فيها هذا الخرق الفظيع ... قبيلة مديونة، فقد كادت أن تكون كلها سماسرة أو مخالطين، بدون شرط ولا قانون حسب ما تقف عليه، وملخصه إثنان وستون 62 سمسارا، ومائتا مخالط ومخالطان 202، وإحدى عشر مائة وخمسون1150 خيمة منحاشة لأولئك السماسرة والمخالطين... وعليه فنأمرك أن تكلم النواب بما يتعين في ذلك، وتقف في رتق هذا الخرق»[84].

83- *Histoire du Maroc*" J. Brignon, A. Amin, B. boutaleb, G.Martinet, B. Rosenberger, avec collaboration de M. Terrasse.,Ed. Hatier Paris 1968 p. 290.

84- مصطفى بوشعراء : " *الاستيطان والحماية بالمغرب" (1863 - 1894)*، المطبعة الملكية الرباط ، 1984 ، ج 1، ص 423.

أما بعد وفاة السلطان سنة 1894 فحدث عن ذلك ولا حرج، فقد كان المحميون بدكالة والشاوية على رأس المتمردين في العهد العزيزي.

مهما كانت الظروف التي دفعت بهؤلاء المغاربة لكي يحيوا تحت حماية الأجانب، فلا مناص للباحث من اعتبار هذه الظاهرة من بين الظواهر الاجتماعية المعبرة عن الاستغراب في مجتمع القرن التاسع عشر الميلادي. إن المغربي ذا المروءة والشهامة، لم يكن ليبذل نفسه ويترك حياته مع إخوانه المغاربة، ويلتحق بالأجانب طالبا حمايتهم، لم يكن ليقدم على هذا العمل الشنيع مهما كانت وضعيته. معنى هذا أن الذين فضلوا الأجانب على سلطانهم وإخوانهم كانوا من ضعاف المروءة والشخصية، ومن أصحاب الاطماع الدنيوية.

إن الاستغراب عند هؤلاء المحتمين تجسد في تفضيلهم للأجانب على المغاربة، وفي حبهم لهم، والاعتزاز بهم وملابساتهم إياهم، وفي تقليدهم ما أمكنهم ذلك. ومما لاشك فيه أن أغلبهم قد انسلخوا من هويتهم المغربية، فلم يكن غريبا أن ظهر فيهم العيون والجواسيس الذي كانوا يعملون لصالح حماتهم.

« وهكذا، فظاهرة الاحتماء من أشد المشاكل التي أحدثها الأجانب. وقد تكون أمر من الاستعمار لأن الاستعمار أصاب شعوبا كثيرة ويجد مبرراته حتى بالافتعال. أما أن يتمرد أناس عن ذاتيتهم الحضارية، وعن هويتهم الوطنية، فهذا انحراف وإهانة. وكانت جماعة ا لمحتمين بذلك، أداة حرب نفسانية ونموذجا يعتمد عليه كل دخيل. وأقل ما تفرضه هذه الظاهرة هو الاغتراب الحضاري؛ إذ وضع المحتمي نفسه في وسط اجتماعي خارجي، هو تعبيرعن العجز وعدم القدرة على تقرير مصيره، وهذا العجز يفسر بانشطار السلوك والتناقض القيمي. والمحتمي أسهم في توسيع الهوة بين الأجانب وبين المغاربة الأصليين. وقد يكون هذا وجه إيجابي باعتبار يقظة الشعور الذاتي المغربي. وفي نفس

الوقت يكون المحتمي عنصرا سلبيا باعتبار اغترابه وانسلاخه ومساهمته في تركيز الحضور الأجنبي»[85].

2.2 ـ ظهور بورجوازية مغربية ذات ميول غربية

إن انفتاح المغرب على تجارة أوربا تمخض عنه ظهور رجال أعمال مغاربة يقومون بنشاط تجاري متنوع، مثل القيام بدور الوساطة بين التجار الأوربين والتجار المغاربة، أو الإسهام في مؤسسات اقتصادية أوربية، أو الإشراف على فرع في المغرب لشركة أجنبية، أو العمل على تأسيس مراكز تجارية مغربية في بعض مدن أوربا تختص ببيع المنتجات الجلدية وغيرها. إن هذه الطبقة البورجوازية الناشئة بفعل احتكاكها بالتجارة الأوربية وبفعل ممارستها لتجارة مرتبطة بالرأسمالية الغربية كما يحدثنا التاريخ، كانت كثيرا ما تساند التجار الأجانب في مطالبهم المتعلقة بفتح الأسواق المغربية للمنتجات الأوربية، وبمزيد من الحرية في مجال التصدير والاستيراد. ومع مرور الزمن تقمص البورجوازيون المغاربة الشخصية الاقتصادية للرجل الغربي، فلم يتورعوا عن المعاملة بالربا، وانغمسوا في الاحتكارات التجارية والعقارية.

« وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هاجر إلى أوربا كثير من المغاربة قصد التجارة. ونذكرعلى سبيل المثال أسماء بعض هؤلاء ممن كانوا مقيمين بانجلترا: محمد بناني (منشسطير) 1891، الحاج الطالب الحلو1871، الحاج أحمد جسوس (منشسطير) 1886، الحاج الطالب بنجلون 1865، ابو عمرو الاحرش السلاوي 1886 (لندن)، محمد بن عزوز الفاسي 1880 لندن...»[86].

[85] ـ د. بلقاسم الحنايشي: " *الحركات التبشيرية في المغرب الأقصى...*" ص72 ـ 73.

[86] ـ مصطفى بوشعراء: " *الاستيطان والحماية بالمغرب" (1863 ـ 1894)* ص: 67.

« وكان بعض التجار لايعودون إلى مساقط رؤوسهم إلا متى أثروا، وكان فيهم من يقضي بين 20 و25 سنة بالمهجر. على أن كثيرا ممن عادوا بين 1885 و1890 احتلوا مناصب مخزنية مختلفة» [87].

ثم إن التلاحم الذي حصل بين التجار الأوربيين والبورجوازيين الناشئين بالمغرب، أحدث ضررا بالغا في وضعية الحرفيين المغاربة، الذين بدأوا يشتكون من كساد منتوجاتهم بسبب إغداق الأسواق المحلية بالمنتوجات الأجنبية المصنعة . كما أن غلاء المواد الأولية الذي تضاعف تصديرها إلى أوربا زاد في تعميق أزمة هؤلاء الحرفيين. ولم تسلم الفئات الاجتماعية الأخرى من انعكاسات ذلك التحالف التجاري، كما أن ارتباط التجارة المغربية بأوربا وتحكم الأجانب في معظم مواردها، أثر على الحياة الاقتصادية مما جعل الحياة الاجتماعية اكثر تدهورا.

وفي هذا الصدد يقول الناصري: «واعلم أن أحوال هذا الجيل الذي نحن فيه قد باينت أحوال الجيل الذي قبله غاية التباين، وانعكست عوائد الناس فيه غاية الانعكاس، وانقلبت أطوار أهل التجارة وغيرها من الحرف، في جميع متصرفاتهم لا في سككهم ولا في أسعارهم ولا في سائر نفقتهم، بحيث ضاقت وجوه الأسباب على الناس، وصعبت عليهم سبل جلب الرزق والمعاش، حتى لو نظرنا في حال الجيل الذي قبلنا وحال جيلنا الذي نحن فيه وقايسنا بينهما لوجدناهما كالمتضادين، والسبب الأعظم في ذلك ملابسة الفرنج، وغيرهم من أهل أوربا للناس وكثرة مخالطتهم لهم، وانتشارهم في الأفاق الإسلامية، فغلبت أحوالهم وعوائدهم على عوائد الجيل وجذبته إليها جذبة قوية» [88].

---

[87] ـ المرجع نفسه ، ص 61.

[88] ـ أحمد بن خالد الناصري: "*كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى*"، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1956، ج 9 ، ص 207 ـ 208.

لقد كان سلوك عائلات هذه الطبقة البورجوازية الصاعدة، سلوكا ذا طابع استغرابي، سلوكا يتميز بالتفتح على عادات أوروبا وتقاليدها، وتفضيل نمط العيش الأوربي على أسلوب الحياة لدى المغاربة. بل إن شدة تعلق بعض أفراد هذه الطبقة بالأجانب، لم يمنعهم من القيام بوظيفة العمالة لصالح التدخل الأجنبي في المغرب.

"بالنسبة لعصرنا لعبت البورجوازية في المغرب دورا جوهريا منذ الثلاثينيات، في الحركة التي حررت البلاد. على أنه لم يحدث إلا عكس ذلك بالنسبة للدور الذي لعبه، في القرن الماضي، التجار الذين اغتنوا فجأة بفضل التجارة مع الأجانب الذين كثيرا ما انضووا تحت حمايتهم. وتصرفوا في كثير من الأحيان كعملاء للتدخل الأجنبي. وكان نفوذهم المتزايد يمتد داخل الحاشية بوسائل ما يزال الكثير منها مجهولا لدينا. مع ذلك، فإن الذي لا شك فيه أن إحدى هذه الوسائل ترجع إلى المساندة التي قدمها لهم خفية، ولكن بشكل فعال، نائبان أو ثلاثة نواب، شغلوا منصب ممثلين للسلطان بطنجة أزيد من خمسين سنة. فتارة كان هؤلاء يغمضون أعينهم، واضعين السلطان بذلك أمام الأمر الواقع، كما رأينا أعلاه بالنسبة للنطاق الصحي، أو كما سيحدث سنة 1889، عندما سيستورد الإنجليز إلى طنجة، بلا علم من المولى الحسن، حبلا بحريا، ويربطون المغرب بأوربا عن طريق التلغراف. وطورا عندما يكون السلطان على علم بالمشروع، ويبدي معارضته، كانوا يعملون جادين على إضعاف مقاومته، ودفعه شيئا فشيئا إلى التنازل أمام الإرادة الاجنبية»[89].

ويقول ألبير عياش: «وقد تم توسيع الامتيازات الجبائية والحمائية القنصلية، لتشمل بعض المغاربة من موظفين في القنصليات وممثلين قنصليين في المدن الداخلية، وسماسرة والشركاء الفلاحين، وذلك بناء على الاتفاقية الفرنسية ـ المغربية الموقعة يوم 17 غشت 1863 والتي تم تحويلها بعد يومين، إلى معاهدة دولية، حيث انضم إليها عدد كبير من القوى العظمى (سردينيا، بريطانيا العظمى، الولايات المتحدة). وعلى هذا النحو، أصبحت

[89] ـ جرمان عياش: " *دراسات في تاريخ المغرب* "، ص179 ـ 180 .

قوانين البلاد لا تطال بعض المغاربة، ويشكل هؤلاء بفضل الحصانة التي يتمتعون بها، عملاء لتغلغل القوى الأجنبية»[90].

ولعل تجار فاس كانوا أسبق من غيرهم وأشجعهم على خوض غمار التجارة. وكان جل المصدرين والمستوردين المغاربة آنذاك من أصول فاسية، وكان لهم شركاء في السينغال والجزائر والقاهرة، وأيضا في لندن ومرسيليا، وفي كبريات مدن أوربا؛ «وشيئا فشيئا صار بعض تجار فاس أعظم وكلاء التصدير إلى أوربا، وأهم مستوردي الإنتاج الأجنبي. وكانوا يوزعونه في أرجاء البلاد بوسائلهم الخاصة، بعد أن يضفوا عليه طابعهم ونبرتهم، مقلدين من سبقهم من التجار اليهود.

وقد اقتفى أثر الفاسيين تجار مغاربة آخرون، سالكين في ذلك طرائق كادت أن تكون متشابهة في الوكالة والسمسرة والتبعية. وآل الأمر في ذلك إلى استحواذ كبار الوسطاء على معاملات وقضايا كانت تدر عليهم الملايين "المملينة" من الأرباح، وصاروا أحد عوامل التسرب الأجنبي. وبفضلهم استطاع الأوربيون اجتثاث أصول الاقتصاد المغربي، ونصب أجهزة التبعية التي يسرت لهم تحويل ذلك لمصلحتهم، بأسلوب ذي سفسطة ونجاعة، ألا وهو الحماية التي حررت طاقات كانت قبل هامدة، فقدمت لهاته البورجوازية التجارية ما كانت عاجزة عنه بوسائلها الخاصة»[91].

مما لا شك فيه أن الدول الأوربية، وخاصة فرنسا، كانت واثقة من ثمرة خطتها المتعلقة بفتح باب الحماية على مصراعيه أمام المغاربة، وبالعمل على خلق طبقة من التجار المغاربة قادرة على تلبية مطالب الأجانب والعمل معهم وتنفيذ أوامرهم. إن هذه الثمرة

---

[90] ـ ألبيرعياش: "*المغرب والاستعمار حصيلة السيطرة الفرنسية*" ترجمة: عبد القادر الشاوي ونور الدين سعودي. دار الخطابي للطباعة الدار البيضاء 1985 ص63.

[91] ـ مصطفى بو شعراء: "*الاستيطان والحماية بالمغرب*"، ص309 .

قد تجسدت أولا وقبل كل شيء، في إيجاد فئة من المستغربين الذين سيعملون على زرع بذور الاستغراب في بلادهم. وسيكونون قدوة لغيرهم في التمسك بعادات الغرب وأسلوب حياته.

والملاحظ أن الاستغراب في الميدان الاجتماعي والأخلاقي كما ظهر عند هاتين الفئتين، يكون قد سبق الاستغراب الثقافي الذي ستمثله النخبة المغربية المثقفة قبيل وبعد الاستقلال. ولا جرم أن السلسلة كانت محكمة الحلقات، وأن المراحل كانت مضبوطة ومتدرجة. إذ في البداية تم إغراء أفراد الطائفتين بالامتيازات الأجنبية والأموال وغير ذلك حتى تم استدراجهم. ثم بعد ذلك ستشكل أسر هؤلاء المستغربين أحد العوامل الأساسية في جذب أناس آخرين، وفي العمل على إعداد تربة الاستغراب الثقافي.

يتبين من هذا التحليل كيف أن العادة تؤثر كثيرا في الفكر، إذ لو قدر أن الغرب ألقى بكتبه وثقافته إلى المغاربة في القرن التاسع عشرالميلادي وفي بداية الاستعمار، لما ألفى لذلك الآذان الصاغية. لكنه عمد إلى الحيلة حيث اشترى نفوس بعض المغاربة بالمال والامتيازات فأطاعوه، فسهل عليه أن يؤثر فيهم بعاداته وسلوكه. ومع مرور الزمن أثرت هذه العادات وهذا السلوك في عقولهم، أو بالأحرى في عقول أبنائهم وأحفادهم الذين ظهر من بينهم من يدعو إلى استبدال ثقافته بثقافة الغرب وبالتالي إلى الاستغراب الثقافي.

الفصـــــل الثالـــــث

الاستغراب والأيديولوجيات الفكرية والاجتماعية

1-الاستغراب الليبرالي في المجتمع: الأسرة

1.1- قضية مدونة الأحوال الشخصية

2.1- الإطار التاريخي والأيديولوجي للحركة النسائية

2-الاستغراب الليبرالي في القانون

1-الاستغراب الليبرالي في المجتمع: الأسرة

من خلال الدراسة الموضوعية والمتأنية للتيارات السياسة، والفكرية، والأدبية، التي سادت في فترة الاستعمار، يمكن لأي باحث أن يعثر على الخيوط الأولى لنسيج الحركات النسوية التي ستقوم بالدور الفعال في تغيير بنية الأسرة المغربية، ونقلها بطريقة انفعالية وعاطفية لا أثر للعقل فيها، من الطابع الإسلامي إلى الطابع الغربي. كما أن الأفكار والنظريات الغربية في ميدان تحرير المرأة، استطاعت أن تتسرب وتمتزج بمبادئ الحركة الوطنية والتحررية المطالبة بالاستقلال. وهكذا اعتبر جل عناصر النخبة المثقفة، ورواد الحركة الوطنية، تحرير المرأة جزءا لا يتجزأ من تحرير الوطن والمجتمع. وسيتبين بعد قليل، كيف أن المطالبة بهذا الحق أي حق تحرير المرأة في أوربا، كانت من ورائه دوافع وشروط منطقية إلى حد ما، في حين أن المرأة في المجتمع المغربي والإسلامي عموما، بالرغم مما كانت تعانيه من ظلم وجهل، لم تكن في حاجة إلى تحرير مماثل يؤدي إلى ثورتها على أعرافها وتقاليدها، بل على بعض مبادئ دينها كما دلت على ذلك "عريضة" منظمة اتحاد العمل النسوي[92]، والتي سيتم تناولها بالدراسة في إطار هذا البحث باعتبارها تجسد إحدى محطات التطور التاريخي للاستغراب الاجتماعي في ميدان الأسرة.

---

[92] – تعتبر جمعية "أخوات الصفا" التابعة لحزب الشورى والاستقلال، أول جمعية نسوية تأسست في المغرب وذلك في تاريخ 23 ماي 1947، وكانت حبيبة جسوس أول رئيسة لها. كما عقدت الجمعية أول مؤتمر نسوي في شهر دجنبر من نفس الستة المذكورة. وتحدثت "مجلة أمل" "عن مقررات المؤتمر الثاني لجمعية" "أخوات الصفا" الذي انعقد بفاس سنة 1948 ونشرته ضمن ركن "وثائق نسائية". وتوضح هذا القرارات الإشكاليات المطروحة في الوسط النسوي المغربي أنذاك وطبيعة الحلول المقترحة لتجاوزها. وقد حضرت هذا المؤتمر جمعية نسوية من الدار البيضاء تدعى "جمعية النساء المغربيات بالبيضاء".

"وفي سنة 1961 أسس تنظيم سياسي تابع للاتحاد المغربي للشغل دعى: الاتحاد التقدمي للنساء ولكنه لم يعمر طويلا (أنظر ركن بطلات في الظل" بمجلة 8 مارس). نظم مؤتمرا له أصدر أثناء توصيات للعمل على الرفع من شأن المرأة في الميدانين الثقافي والتربوي ...." (.......)

"وتعقد المنظمات النسوية المنضوية تحت لواء الأحزاب السياسية عدة ندوات عن قضايا المرأة المغربية منها:

- نظم القطاع النسائي لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية – الذي أسس في الندوة الوطنية للنساء الاتحاديات سنة 1977 – (تضم اللجنة الإدارية 6 عضوات واللجنة المركزية 4 عضوات لغاية 1992)- ندوة حول "مفهوم المرأة وتنظيمها" سنة 1984. وقدم بمؤتمر النساء المنتميات لبلدان حوض البحر الأبيض المتوسط (1980) عرضا عن وضعية المرأة المغربية الاقتصادية والقانونية والاجتماعية والنقابية ونظم يوما دراسيا حول "المدونة" (3.6.93)

- ونظمت اللجنة الوطنية للمرأة الاستقلالية "الندوة الوطنية للمرأة الاستقلالية" تحت شعار: "المرأة المغربية ماذا تريد؟ (يوليوز 1988).

وهنا نتوجه بالنظر إلى أهم القضايا التي بلورت تطور التيار الاستغرابي وهي:

1.1- قضية مدونة الأحوال الشخصية

لقد بلغ الاستغراب مداه في نشاط تلك المنظمات والحركات النسوية التي أصدرت إحداها عريضة تهدف إلى تغيير مدونة الأحوال الشخصية. ففي سنة 1992 قامت جماعة من الرجال والنساء بتقديم عريضة باسم: (اتحاد العمل النسائي) إلى مجلس النواب مشفوعة بطلب يطالبون فيه بتغيير مدونة الأحوال الشخصية، وهذا نصها:

نحن الموقعين أسفله، نظرا لما تكتسيه ديمقراطية العلاقات داخل الأسرة من أهمية في بناء الديمقراطية الحقة، ولتعارض مدونة الأحوال الشخصية مع الدستور الذي يقر بالمساواة بين الجنسين، ونظرا لتجاوزها في الواقع اليومي، وما تمثله من حيف في حق النساء، وما تسببه من أزمات أسرية ومآس اجتماعية، فإننا نطالب بتغييرها على أساس المبادئ التالية:

اعتبار الأسرة مؤسسة مبنية على التكافل بين الزوج والزوجة على قدم المساواة.

إعطاؤها الحق في الزواج دون حاجة إلى ولي منذ بلوغها سن الرشد.

التنصيص على نفس الحقوق والواجبات بالنسبة للزوجين كليهما.

"- وعقد التجمع الوطني للأحرار - بما فيه "الرابطة النسوة التجمعية" المنضومة تحت لوانه برئاسة بديعة الزيتوني - ملتقى دراسيا لبحث أوضاع وقضايا المرأة المغربية في الحياة العامة (مارس 1992) تناول المتدخلات فيه (ملكية الصروخ وزاهية دادي الصقلي) موضوع ضرورة إعادة النظر في التعامل القانون مع وضعية المغربية المغربية".

"- وعقدت "الجمعية المغربية للنساء التقدميات" جمعها التأسيسي بالبيضاء سنة 1992 وأصدرت بيانا تدعو فيه إلى:

" إقرار المساواة بين الجنسين في كل المجالات. ورفع مستوى وعي المرأة، وحث المسؤولين على تطبيق المواثيق الدولية. (عبد الحق المريني "دليل المرأة المغربية" نشر المغرفة الرباط 1993 ص 48-50-51-52.)

وضع الطلاق بيد القضاء والتنصيص على حق الرجل والمرأة على السواء، في تقديم طلب الطلاق إلى القضاء.

منع تعدد الزوجات.

إعطاء المرأة حق الولاية على أبنائها مثل الرجل.

اعتبار الشغل والتعليم حقا ثابتا للمرأة لا يحق للزوج سلبه منها.

إقرار مبدأ المساواة في الإرث.

لقد كان لهذه العريضة رد فعل إنكاري في نفوس السواد الأعظم في المجتمع المغربي المسلم.

وتصدى لها مجموعة من العلماء والأساتذة الأفاضل، منهم الأستاذ إدريس الكتاني الذي قام، مع مجموعة من العلماء، بتحرير مذكرة موجهة إلى رئيس مجلس النواب، مبينين فيها أن هذه العريضة هي من جملة ما يحاك من المكائد ضد الشريعة الإسلامية، ومحاولة نسف ما بقى منها بطريقة أو بأخرى، كما بينوا أن هناك عناصر تعمل من وراء شعارات وأيدلوجيات هدفها هو الكيد للإسلام وأهله، ثم تعرضوا بعد ذلك باختصار إلى أحكام الشرع في بعض مطالب هذه العريضة الخ .... "[93]

ونشرت جريدة "الفجر" مقالا للعلامة عبد العزيز بن الصديق تحت عنوان "حدث الأحداث في الإسلام بالمغرب" جاء فيه: "وبعد هذا فما حدث في هذه الأيام الأخيرة في بلادنا، من دعوة ما يسمى باتحاد العمل النسائي، إلى إلغاء ما ثبت في القرآن والسنة

[93]– أبو محمد أحمد الحلو "تحقيق الحق القويم في تقييم ما جاء في عريضة (اتحاد العمل النسائي) وعرضه على ميزان الشرع الحكيم "دار الفرقان للنشر الحديث 1992 ص 2-3-4.

والإجماع من كون ميراث المرأة نصف ميراث الذكر، ومنع تعدد الزوجات الثابت جوازه بالقرآن والسنة والإجماع، وعدم اعتباره الولي في عقد الزواج، مع تواتر الأحاديث بكونه شرطا في النكاح لقوله "لا نكاح إلا بولي"، فأفاد انتفاء النكاح الشرعي بانتفاء الولي، والشرط يلزم من عدمه العدم كما هو مقرر في الأصول. وقال " أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل". ولأجل هذا كان عمر يجلد المرأة التي تتزوج بغير ولي ولا بينة ويعتبرها زانية، وقال أيما امرأة تزوجت بغير ولي فهي بمنزلة الزانية، وقال ابن البغي التي تزوج نفسها بغير ولي. قال ابن المنذر إنه لا يعرف عن أحد من الصحابة القول بخلاف هذا.

وكذا دعوة الاتحاد المزعوم إلى أن يكون الطلاق بيد القضاء، ويكون حق المرأة مع الرجل سواء في ذلك، كل هذا باطل وخروج عما شرعه الله تعالى في كتابه وثبت في السنة ووقع عليه الإجماع. بل صار من المعلوم من الدين بالضرورة، لا يخالفه ويحكم بخلافه إلا مرتد كافر. والمقرر في شريعتنا أن الطلاق إنما يصبح من الزوج مختارا فلا يجوز إكراه الزوج على الطلاق إلا بشروط وشروطه معروفة في كتب الفقه، خارجة عما يدعو إليه الاتحاد النسائي. أقول فجميع هذا الأباطيل التي يدعو إليها الاتحاد النسائي كفر محض وردة باتفاق المسلمين".[94]

ومما لا شك فيه أن بعض حكومات الدول الإسلامية سبق لها أن تراجعت تحت الضغط الشعبي، عن مثل هذه القرارات المتعلقة بالقرارات الزوجية، بعدما حاولت تطبيقها لمدة معينة، فالعراق مثلا تراجع في دستور 1964 عن المساواة التي أقرها بين الرجل والمرأة في الإرث. كما أن الصومال أعلن في دستور 1986 أن الرجل والمرأة متساويان في الإرث،

[94]– عبد العزيز بن الصديق: جريدة "الفجر" طنجة 4 ذو الحجة 1412هـ.

وأن تعدد الزوجات لم يعد مباحا والطلاق موكل إلى القضاء، غير أن المجتمع الصومالي رفض هذا الإعلان مما دفع الرئيس سياد برى إلى التوبة وإبطال القرار[95].

2.1- الإطار التاريخي و الأيديولوجي للحركة النسائية

مما لا شك فيه في أن التغيرات الكبرى التي طرأت على المجتمعات الأوربية في مجالات السياسة، والاجتماع، والاقتصاد، و ذلك خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ،كان لها أثر عميق في بنية الأسرة الأوربية .ذلك أن الحياة الصناعية الجديدة أحدثت اضطرابا في دائرة النشاط التقليدي للبيت الذي سرعان ما فقد جل وظائفه الاقتصادية، والاجتماعية. هكذا شيئا فشيئا، انتقلت مسؤولية المسكن، والعلاج، وتربية الأطفال، وتعليمهم، إلى غير ذلك من المهام، من عاتق أولياء الأمور إلى عاتق الدولة. وعلى إثر ذلك تغيرت الوضعية الاجتماعية للمرأة بعد أن أعفتها الدولة من كثير من الأشغال المنزلية، و قلصت دورها التربوي، وزجت بها في المعامل و الشركات و المؤسسات العمومية.

ومن ناحية أخرى، فإن حرمان الأوربيين، إلى حدود التاسع عشر، من أبسط الحقوق الإنسانية، كان عاملا أساسيا من عوامل ثورتها و المطالبة بحقوقها. «إن النساء المتزوجات، في إطار القانون العرفي الانجلوساكسوني، لم يكن يتمتعن بأي حق قانوني سواء تعلق الأمر بالملكية، أو بالوصاية، أو بالتصرف في الأرباح، أو المتاع الخاص، أو في اختيار المسكن .أما المرأة المتزوجة فلا يمكنها أن ترافع أو تدافع عن نفسها أمام القضاء، ولا أن تؤسس مشروعا، و لا توقع عقدة دون إذن من زوجها، بينما في الدولة الشرقية نجد القوانين المتعلقة بالنساء أقل ضررا مما هي عليه في الغرب. وهكذا حسب الشريعة

[95] –انظر: د. محمد الحبيب التجكاني "مدونة الأحوال الشخصية بالمغرب" ص: 14، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1994.

الإسلامية، فإن النساء يتمتعن بالحقوق الشخصية المتعلقة بالتملك و الوصاية و بالشخصية الأخلاقية ».[96]

«وانطلاقا من القرن التاسع عشر، شرع النساء في تأسيس المنظمات للدفاع عن حقوقهن. و كان ولوج الجامعات من بين الأهداف التي وضعنها نصب أعينهن ... ذلك أن أول امرأة هولندية استطاعت أن تتخطى عتبة الجامعة، لم تحقق ذلك إلا برخصة من الوزير سنة 1870 .وابتداء من سنة 1925 شرعت جامعات أوربا و أمريكا في قبول البنات و النساء.(....) بيد أن الأمر كان خلاف ذلك في الدول غير الغربية، و التي لم تظهر فيها الحركات النسوية إلا بعد الحرب العالمية الثانية، ذلك أن التحاق النساء والبنات بالجامعات كان أمرا طبيعيا »[97]

إن المرأة الأوربية ، فيما يثبت المؤرخون الغربيون، عانت صنوفا من الرق والعبودية طوال تاريخ الإمبراطورية الرومانية، ثم بعد ذلك على امتداد العصور الوسطى النصرانية. ولما بدأت الشعوب الأوربية تتحسس طريق النهضة في فجر القرن الخامس عشر، توالت الحركات الأدبية و الفلسفية في كل من إيطاليا، وفرنسا، وألمانيا ،ثم بزغت الثورة العلمية في انجلترا.و على المستوى الاقتصادي حل النظام التجاري البورجوازي، الذي سيتحول إلى النظام الرأسمالي فيما بعد، محل النظام الاقتصادي العبودي، مما سيؤثر على وضعية الكنيسة حليفة الإقطاعية.

ومع تطور البروتستانتية ومجيء الثورة الفرنسية بشعارات الإخاء، و الحرية، والمساواة، حينذاك بدأت الأنثى تتنفس الصعداء، وتتطلع إلى مستقبل خال من القيود والعبودية.و مع كل هذه الثورات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي استمرت على

---

96 – L'Unesco : histoire de -1humanité Ed. Robert Laffont, paris 1977, T.VI.P. 1105

97 – L'Unesco p .نفس المرجع 1111-1112

مسيرة أربعة قرون، لم ينظر الرجل الأوروبي في موضوع المرأة نظرة تأمل و استبصار، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

و يذهب كولان سميت في كتابه عن ستيوارت ميل[98] الفيلسوف الإنجليزي، ورجل السياسة و القانون، إلى أن هذا الأخير كان أول أوربي استطاع أن يخرق الصمت المحيط بالمرأة، و يدافع عنها في البرلمان الإنجليزي، و ذلك سنة 1867 بعد أن ألف كتابه " استعباد النساء ". بل طلب من النواب إبدال لفظ الإنسان homme بلفظ الشخص personne لأن كلمة الإنسان homme كما هو معلوم، يطلقها الغربيون على الإنسان والرجل على حد سواء ،مما جعل الرجل يتفرد بمعنى الإنسانية إلى حد ما .

يستفاد مما سبق أن حركة تحرير المرأة في أوروبا، كانت نتيجة مناخ اجتماعي وسياسي و ديني معين ، إلا أن هذه الظاهرة النسوية تولدت من جراء عوامل وضغوط تخص المجتمعات الأوروبية. و من هنا فإن افتعال نفس الحركات والتيارات في المغرب و في العالم الإسلامي، يكون من قبيل تبني النتائج أو الحديث عن المسبب مع غياب أو انعدام السبب .

وإذا ما أردنا، معشر المثقفين و الكتاب المغاربة، أن ندافع عن قضية المرأة فليس من الضروري، بل و لا من المنطقي، أن نتقمص شخصيات ستيوارت ميل أو سيمون دو بوفوار، أو نستنبت أفكار تجربة تعتبر بالنسبة لنا نشازا تلفظه أصالتنا و هويتنا، كي نقوم بهذ ا العمل . فالمرأة المغربية، و المسلمة عموما، كما شهد بذلك الغربيون، ظلت تمتلك كل حقوقها حتى في أزمان الانحطاط و التقهقر، لأنها حقوق منحها إياها الخالق سبحانه، وشرعها لها المشرع الحكيم ، و ليس في وسع أحد أن يسلبها ذلك . نعم لقد عرفت المرأة المغربية و كذا مثيلاتها في العالم الإسلامي خلال عصور التردي الحضاري، نوعا من الظلم

---

[98] – Colin Smith ; Stuart Mille Ed .Seghers, paris 1973, p.71

و الاستبداد من قبل الزوج و المجتمع عموما. ومع ذلك بقيت محتفظة بحقوقها الشرعية وكانت تسعى في طلب العلم، عندما تكون الظروف ملائمة، في ظلام تلك العصور و خلال فترة الاستعمار . فلم يخل عقد من ظهور أديبات، أو عالمات، أو فقيهات. أما المرأة الأوربية فلم يكن لها قانون يحميها و لا شريعة تكرمها، و إنما كانت وضعيتها شبيهة بوضعية الأيتام في مأدبة اللئام.

و من ناحية أخرى، ينبغي التنبيه إلى الخلط الكبير الذي وقع فيه كثير من أنصاف المثقفين، حين اعتبروا تحرير المرأة و الحركة النسوية، اسمين لمسمى واحد. صحيح أن حركة تحرير المرأة كانت السلف المباشر للحركة النسوية العلمانية، وأن هناك جذروا وأصولا مشتركة بينهما، و صحيح أيضا أن كلا منهما كان يعبر عن رفضه للأوضاع الاجتماعية و الثقافية القائمة ، والمطالبة بحقوق معينة للمرأة، مع الدعوة إلى تحقيق وضع مختلف لها تماما داخل المجتمع ، بل العمل على تغيير هذا المجتمع و جعله متلائما مع الوضع المرتجى و المطلوب للمرأة. كما أنهما اشتركا في الثورة على أنظمة الزواج، والأسرة، والقيم و التعاليم، والتقاليد التي تحكمها. كل هذا صحيح، غير أن هناك اختلافا جوهريا بين التيارين، ذلك أن التيار الثاني ينطلق من فلسفة معينة كونها وبلورها خلال مسيرته التاريخية، أو بعبارة أخرى، فإن حركة تحرير المرأة أصبحت تعبر عن مرحلة كلاسيكية متجاوزة .

إن هذه الحركة كانت، على الأقل في الظاهر، تدعى في العالم الإسلامي أنها تعمل في إطار لا يتعارض مع القيم والتقاليد الاجتماعية القائمة، هادفة إلى إعادة الاعتبار للمرأة المسلمة، وتمكينها من كل حقوقها وامتيازاتها، التي خولها إياها الإسلام ، تلك الحقوق التي فقدت بعضها أو أصابها العبث، بسبب الظلم والانحطاط الذين خيما على المجتمعات الإسلامية، خاصة خلال القرنين الأخيرين .

أما في العالم الغربي فإن رواد حركة تحرير المرأة طالبوا، في النصف الثاني من القرن الماضي، السلطات السياسية بتخويل المرأة حقوقا أساسية و ضرورية، لم تكن تتمتع بها ، وظلت محرومة منها طوال قرون عديدة. ثم تطورت هذه الحركات فيما بعد لتطالب بحقوق مزعومة، ليس لها أي أساس في تراث مجتمعاتها ، أو أنها اتخذت أشكالا ثورية و فوضوية في التعبير و العمل مما نتج عنه ظهور "الحركة النسوية ".

و في هذا الصدد يقول محمد يحيى :« إن جوهر (الفمنزم) يكمن في الظاهرة العامة التي عرفها تاريخ الفكر و الممارسة الغربية على مدى القرنين الأخيرين؛ ألا و هي : وضع أديان و عقائد بشرية وضعية، لتجنب الدين الموحى به ، وسواء اعتقدنا أن هناك مؤامرة يهودية ماسونية علمانية وراء هذه الظاهرة ، أم لا، فإننا لا نملك إلا أن نرصدها، بدءا من العوالم و المدن المثالية التي حفل بها تاريخ الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، و ما بعده ، إلى عقيدة التنوير في القرن الثامن عشر ، و عقيدة أو دين (عبادة العقل) في آخر هذا القرن، و دين (عبادة المرأة) الذي ألفه العالم العلماني " أو جست كونت" في أوائل القرن التاسع عشر.

ثم هناك الأديان العلمانية المشهورة؛ كنظام "هيجل" الفلسفي ، ثم نظريات "ماركس"التي أنجبت الشيوعية، والاشتراكية المختلفة، من مثالية إلى عملية، وأخيرا: فلسفات الغرب الكبرى في القرنين التاسع عشر و العشرين، من الوضعية، إلى الليبرالية، إلى النزعة العلمية و فلسفة العلوم ،و النفعية (البرجماتية)، إلى الوجودية، والظواهرية. والدين الوضعي العلماني هو مذهب فكري يدعي أنه يحل محل الأديان الغابرة في الغرب (كالنصرانية و اليهودية) ,و يفسر كل جوانب الحياة بفعل مبادئ عامة، كما يوجه بفعل نفس المبادئ إلى سبل الحياة السعيدة . وهذه العقائد العلمانية تشترك في رفض وجود الإله ذاته ، و تجعل من الإنسان، أو من المبادئ التي تبتدعها، و حيا منزلا لا يناقش و لا يرد» .(...)

«و أصبحت هذه المهمة ملحة بعد جلاء فشل الماركسية و الليبرالية (و هي آخر الأديان الوضعية الكبرى)، و سيادة أفكار الشك، و الريبة و النسبية، المطلقة و رفض الثوابت ،في فترة ما أصبح يعرف بعهد ما بعد الحداثة .

و في هذا السياق العام بالضبط تأتي حركة (الفمنزم) النسوية العلمانية كدين جديد». (....)

« إنها ليست مجرد المطالبة بحقوق للمرأة أيا كانت ، وأيا بلغت درجتها من المعقولية أو الشطط ، بل هي الدعوة إلى تغيير شامل و جذري، و قلب لكل المفاهيم التي ظلت البشرية تنظر بها إلى المرأة، و بخاصة المفاهيم الدينية. فبالاستناد إلى شذرات مختلفة مقتطفة من الماركسية، و اللبرالية، و علوم الأنثروبولوجيا ، تعمد (الفمنزم) إلى تصوير التاريخ البشري و كأنه دراما كبرى قام الرجل، منذ عهد مبكر، بقلب الأوضاع التي كانت المرأة فيها صاحبة السيادة والطول (المجتمع النسوي) ليقيموا محلها المجتمع" الرجالي" الذي تبشر (الفمنزم) بسقوطه ، لكن المستهدف ليس مجرد عكس الأوضاع بشكل مبسط ليعود للنساء الحكم و السيطرة ، و يرجع الرجال إلى عهد العبودية القديمة المزعوم .

إن المطلوب عبر سلسلة طويلة من المخططات و الإجراءات : هو إلغاء الجنس ذاته جنس الرجال والنساء معا بكل ما ينطوي عليه من مفاهيم وأدوار ثابتة، تكرسها الأديان المنزلة, و إحلال الجنس بمفهوم "النوع" ».

«هذا هو الهدف العام وراء غاية النشاطات و المؤتمرات التي تخلقها الحركة النسوية العلمانية من خلال مؤسساتها الدولية و المحلية ،إنه الغاية الكبرى وراء كل الشعارات التي يجري عليها الإلحاح بشكل محموم حول "تمكين المرأة "، و إكسابها النفوذ

الاقتصادي و السياسي ،"و إلغاء التقاليد" الجنسية ، و إدماج كل أشكال الانحـراف (مـن الزنا إلى الشذوذ) لتصبح أوضاعا طبيعية. نحن إذن، أمام حركة تسعى إلى إلغـاء جـنس المرأة نفسه ، و كل ذلك تحت شعار الدفاع عن المرأة و ضمان تقدمها ، لكنـه التقـدم الـذي يؤدي إلى إلغـاء الجـنس ذاتـه مـع جـنس الرجـال. و لكـن إذا كـان الأمـر كـذلك فلمـاذا أصبحت هذه الحركة عالمية الطابع؟ و لماذا أصبح لمؤتمر بكين كـل المـدافعين و الأنصـار في عالمنا الإسلامي؟»[99]

ولا يستبعد المرء رؤية أفكار و مبادىء مؤتمر بكين تطبق في الدول الإسلامية بواسطة المنظمات النسوية، و التي لا تخلو من علاقات وطيدة مع منظمات مماثلة في الغرب.[100]

و خلاصة القول إن الاستغراب الليبرالي في المجتمع المغـربي، كـان لـه تـأثير عميـق في بنيـة الأسـرة المغربيـة، الـتي عانـت و مـا تـزال، مـن جرائـه مشـاكل متعـددة كانـت لهـا مضاعفات خطيرة، سواء على مستوى تربية الأبناء، أم على مستوى العلاقـات الروحيـة

---

[99] – محمد يحيى : تدشين الأممية النسوية العلمانية "مجلة البيان " عدد 93 أكتوبر 1995، المنتدى الإسلامي، لندن ص .95-97-98-99 .

[100] – وكمثال على ذلك، جاء في تقديم كتاب الأسرة المغربية بين الخطاب الشرعي والخطاب الشعبي "للكاتبة المغربية معالي زينب: "تم نشر هذا الكتاب تحت إشراف المركز الوطني لتنسيق و تخطيط البحث العلمي و التقني في إطار برنامج الدعم للبحث الاقتصادي و الاجتماعي .إن هذا البرنامج أتاح إمكانية تقديم أربعين مشروعا ،و انتهى أجله في نهاية دجنبر 1986. هذا البرنامج الذي حظي بالدعم الاقتصادي من طرف الوكالة الأمريكية للتنمية العلمية ".

و مما ورد في هذا الكتاب : – الخطاب الشرعي كمادة لتأمل سوسيولوجي .– نحو نزع الغلاف اللاهوتي عن النص القانوني المنظم للأسرة .1) نزع الغلاف اللاهوتي عن الخطاب الشرعي يتطلب تحويل الخطاب الشرعي إلى موضوع دراسة سوسيولوجي،إعادة بنائه ليصبح في الإمكان إخضاعه لدراسة علمية ،و ذلك عن طريق تجاوز الموقف اللاهوتي (.....) النظر إليه بانتزاعه من القداسة التي تغلفه ، و تحوله من حيث هو " معطى" إلى موضوع يمكن تفكيكه،و إعادة بنائه" (ص.39 – 40) صدر الكتاب عن مطبعة الرسالة سنة 1988 .

والعائلية. ولعله لم يكن من المنطقي أن تظل الأسـرة المغربيـة في منـأى عـن التيـارات الهدامة الوافدة من الغرب، مادام الاستغراب قد شمل كل الجوانب الثقافية، و السياسية، و الاقتصادية، والاجتماعية.

2-الاستغراب الليبرالي في القانون

منذ الاحتلال الغربي للأقطار العربية، بدأت فكرة التحرر من الاستعمار من خلال الحركات الوطنية مرتبطة بالنظام الغربي الديمقراطي والليبيرالي، على أنه المثل الأعلى لإقامة حياة سياسية عصرية، على أساس الدستور، والانتخاب، والنظام البرلماني.

وقد عدت هذه الأقطار تطبيق النظام الغربي الديموقراطي كسبا حققته، ومن ثم فقد نشأت هذه الأجيال في إطار المفاهيم السياسية الوافدة، دون أن تعرف كثيرا عن العلوم السياسية الإسلامية، أو النظام السياسي الإسلامي، أو تتعمق في وجوه الخلاف الواسع بين الفكر الغربي في مجال السياسة، حيث تتكامل السياسة والأخلاق ويترابط الدين والدولة في مفهوم الإسلام، بينما تنفصل النظرية الغربية عن هذه القيم.

هذا فضلا عن أن النظرية السياسية الغربية، التي تعرقل الآن مجالات التعليم والدراسة والصحافة، نظرية قائمة على الأصول اليونانية والرومانية القديمة، التي كانت تجعل الحرية والديمقراطية والعدل للسادة وحدهم، بينما يشقى العامة والعبيد في جحيم الظلم.

وقد انبعثت هذه المفاهيم في الفكر السياسي الغربي، حين قدم ميكافيلي نظريته السياسية التي اعتنقتها أوربا منذ ذلك الوقت، وما زالت تؤمن بها وتطبقها.

دعا ميكافيلي في كتابه الأمير إلى فصل السياسة عن الأخلاق، واستقلال السياسة وأولويتها على الأخلاق، وكان هذا الاتجاه من ميكافيلي والسياسة الغربية، مناقضا للفكر المسيحي والمفهوم الإنساني بصفة عامة، ولم يقف أمر ميكافيلي عند هذا الحد ، بل إنه دعا إلى استعمال القوة في حمل الناس على معتقد ما.

وقد اعتبر الفكر السياسي الغربي كتاب (الأمير) إنجيلا لأصحاب السلطة السياسية، ومنه امتد خط واضح في الفكر السياسي والفلسفة السياسية الأوربية، فقد جحد ميكافيلي تعاليم الدين المسيحي وتنكر لمبادئ الأخلاق، ونظر إلى السياسة نظرة واقعية مجردة، فهو يرى أن الغاية تبرر الوسيلة، وأن السياسة لا خلق لها، وأن على الأمير أن يحقق رغبته دون النظر إلى الأخلاق، بل ينظر فقط إلى الوسائل التي يحافظ بها على مركزه.

وكما يختلف الفكر السياسي الإسلامي مع الفكر الغربي في هذه القضية الأساسية، فإنه يختلف معه في جوهر مفهوم السياسة نفسه وهو مبدأ سيادة الأمة.

ويعد مبدأ سيادة الأمة من أهم المبادئ الدستورية التي تقوم على أساس"الديمقراطية الغربية"، وقد اختلفت الآراء حول نظرية السيادة، من صاحب السيادة في الدولة: هل هو فرد أم طبقة أم فئة أم الأمة؟

ونظرية سيادة الأمة نظرية استنبطها رجل الفقه الفرنسي في عهد الحكم الملكي المطلق القديم، أثناء الخلاف بين الملوك والبابابوات الذين كانوا يعملون على بسط نفوذهم وسيطرتهم على الملوك، من أجل إقرار سلطتهم داخل المملكة إزاء الحكام الإقطاعيين الذين كانوا ينازعونهم قسطا من السلطان، ومن ثم أخذ المشرعون الفرنسيون منذ القرن الرابع عشر ينادون بأن الملك يستمد سلطانه من الله فيما يسمى: نظرية الحق الإلهي أو التفويض الإلهي، والهدف هو تخليص ملوك فرنسا من سلطان الأباطرة والباباوات، وحين جاءت الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر نقل قادتها السيادة من الملك إلى الأمة. وبذلك أصبح مبدأ سيادة الأمة هو التعبير القانوني عن نظام الحكم الذي يوصف بالنظام، وقد تبين للسياسيين والمؤرخين أن مبدأ سيادة الأمة هذا الذي هو قمة النظام الديمقراطي، لا يكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة

المطلقة، وأن هناك وسائل أخرى تمكن أصحاب السلطان المستبد من الوصول إلى الحكم عن طريق النظام الديمقراطي، أما الإسلام فإنه تقرر بمبدأ الشورى الذي يختلف اختلافا عميقا عن مبدأ سيادة الأمة الذي ظهر بعد الإسلام بعدة قرون.

ومن هنا فإن الفرق بعيد وعميق بين "الشورى الإسلامية" و"الديمقراطية الغربية"، ومن الخطأ استعمال مصطلح ما يسمى الديمقراطية الإسلامية، فإن الشورى الإسلامية نظام قائم بذاته يختلف عن الديمقراطية الغربية، ولا يمكن الجمع بينها، والخطأ هو أن يظن البعض أن مبدأ الشورى الذي يأخذ به الإسلام هو نفسه المفهوم الديمقراطي الغربي الذي يستند إلى مبدأ سيادة الأمة، ويأخذ بنظام الاقتراع أو الانتخاب العام، فذلك شأن الديمقراطية. إن ثمة فارقا عميقا بين الشورى الإسلامية التي لا تعرف مبدأ نظرية سيادة الأمة ولا تتطلب الأخذ بنظام الانتخاب العام كما هو في الديمقراطية الغربية المعاصرة.

وعلى المثقف المسلم أن يعرف، وهو يفتح أول صفحة من دراسات القانون الوضعي، أن هناك قانونا إسلاميا هو "الشريعة الإسلامية"، الذي كان مطبقا في العالم الإسلامي والبلاد العربية منذ دخلت هذه البلاد في الإسلام، وارتضت الإسلام نظاما اجتماعيا لها، بالإضافة إلى أنه دين عبادة وأخلاق، وأنه منذ دخل الاستعمار العالم الإسلامي في العصر الحديث، وسيطر بالاحتلال على البلاد الإسلامية، حتى كان أول مسعاه أن يجعل يبدل القانون الوضعي الغربي محل القانون الإسلامي.

وقد جاءت مؤامرته هذه أول الأمر تحت إسم محاولة إيجاد نظام قانون لمعاملة الأجانب في علاقتهم بأهل البلاد، ولما كان الأجانب عادة ما يحاكمون بقانون البلاد التي يقيمون بها، فإن هذه القاعدة لم تنفذ في العالم الإسلامي نظرا لوقوعه تحت سيطرة الغرب، ونظرا للعلاقات التي كانت قائمة قبل ذلك عن طريق الامتيازات الأجنبية التي

حصلت عليها الدولة الغربية في الدولة العثمانية، التي كانت تضم البلاد العربية بالإضافة إلى البلاد التركية، والتي كانت تحكمها أنظمة الشريعة الإسلامية، فقد أعطت هذه الامتيازات الأجانب الحق في محاكمة قومهم أمام محاكم خاصة أطلق عليها إسم "المحاكم المختلطة"، وكان من نفوذ هذه المحاكم الفصل في قضايا الوطنيين الذين يتعاملون مع هؤلاء الأجانب.

«ظلت المحاكم الشرعية وحدها ذات السلطان المطلق في بلادنا إلى أن استفحل أمر الامتيازات الأجنبية في العصر الماضي، فاتجهت رغبات مولاي الحسن لدرء هذه المفسدة القومية الكبرى، فأخذ يرد كثيرا من الجنايات لاختصاص الباشوات وبعض اللجان التي يعينها جلالته لتنظر في المسائل نظرة مدنية. وهكذا أخذت تتكون المحاكم المخزنية التي وضعت كضرورة تقتضيها مصلحة الدولة، لدفع ما يتعلق به الأجانب من كونهم لا يمكن أن يخضعوا لسلطة المحاكم الشرعية التي هي إسلامية تماما.

وقد استمرت هذه المحاكم ونظمت بدائيا منذ فرض الحماية على المغرب، ولكنها لحد الآن، ظلت أقرب إلى المحاكم العرفية منها إلى المحاكم القانونية. وبذلك لم تؤد النتيجة التي قصدها مولاي الحسن منها، بل لم تزل الامتيازات الأجنبية قائمة حتى وقع تأسيس المحاكم الفرنسية المغربية والإسبانية المغربية والمختلطة، بدعوى أنها ستحل محل المحاكم القنصلية ريثما يتم وضع القانون المغربي وتنظيم المحاكم الأهلية».[101]

وعندما أعلن عن استقلال البلاد العربية، ونظمت حياتها السياسية وفق النظام الديمقراطي الغربي، وأنشأت الدساتير، نص على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، وهو نص لم يترتب عليه أي التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، أو على

[101] – علال الفاسي ؛ "النقد الذاتي" لجنة نشر تراث علال الفاسي، الرباط مطبعة الدار اليضاء 1974، ص168-169.

حد تعبير بعض الباحثين؛ إن هو إلا بمثابة تحية كريمة للعقيدة الدينية التي يدين بها الأغلبية، أو كفارة تقدمها الدولة لعدم التزامها أحكامها الشرعية في قوانينها.

أما تركيا بعد الحرب العالمية الأولى وبعد أن سقطت الدولة العثمانية، فقد نصت في دستورها على أنها دولة علمانية، كما فعلت لبنان.

يقول محمد عابد الجابري: «لئن كانت السلفية في باعثها الحنبلي ترمي لتطهير الدين من الخرافات التي ألصقت به، والعودة إلى روح السنة المطهرة، فإنها لا تقصد من وراء ذلك إلا تربية الشخصية الإسلامية على المبادئ التي جاء بها الإسلام بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها (...) وبذلك فهي تتناول نواحي المجهود الفردي لصلاح المجتمع، وتتطلب فتح الذهن البشري لقبول ما يلقي إليه من جديد، وقياسه بمقياس المصلحة العامة. وهكذا فـ"الجديد" لم يعد بدعة، كما كان الشأن مع السلفية الوهابية، وهو يقبل ليس فقط لكونه له أصول سابقة في الإسلام كما ترى السلفية النهضوية، سلفية عبده والأفغاني، بل أنه يقبل أيضا عندما تقرر المصلحة العامة. وهكذا فلما كانت المصلحة العامة التي تقوم عليها تربية الشخصية الإسلامية إنما تنبني على تقوية التضامن بين الجماعة الإسلامية، فإن هذا التضامن يجب أن يقوم ليس فقط على الإخاء الإسلامي بل أيضا على "الإخاء الإنساني".

هكذا تتدرج السلفية الوطنية المغربية، من "الباعث الحنبلي" للسلفية الوهابية إلى اعتماد "المصلحة العامة" (إحدى مرجعيات الفقه المالكي)، كقنطرة يمر عبرها ومن خلاله كل جديد إلى تبني المبادئ الليبرالية الأوربية: مبادئ حرية العقيدة، وحرية الفكر، وحق تقرير المصير، وحق تنظيم الأحزاب والنقابات»[102]

---

[102]– **محمد عابد الجابري، "المغرب المعاصر"، (الخصوصية والهوية والحداثة والتنمية) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،** 1988 **ص** 25.

يجب أن نصرح بأن مصلحة الوطن تقضي بوضع قانون مغربي عام يطبق في سائر المحاكم المغربية، وعلى جميع الساكنين في البلاد، وتكون مصادره الأساسية؛ الشريعة الإسلامية والأعمال المغربية، مع الاستعانة بالقانون الفرنسي والأجنبي، ويحمل بعد مصادقة الجلالة الشريفة عليه بعد إفتاء العلماء، بأن ما فيه من مواد كلها قابلة للإندراج تحت الأصول العامة الإسلامية، اسم "القانون الإسلامي المغربي"[103]

إن القول بتنقية القوانين الموجودة مما فيها من أحكام متعارضة مع أحكام الشريعة، رأي تغريبي، فالقوانين الوضعية لا تجدي معها تقنية، لانعدام الصلة بينها وبين الشريعة الإسلامية، حتى في الأحكام التي يبدو أنها تتفق مع أحكام الشريعة.

لذلك فإن الضرورة تقتضي أن يكون الفقه الإسلامي في منطقه، وصياغته، وأسلوبه، فقها إسلاميا خالصا، لا مجرد محاكاة للقوانين الغربية. ومن ثم فإن القوانين الوضعية لا تصلح أساسا لتقنين شرعي، فهي لا تجدي معها تنقية ولا يصلحها ترقيع، ولا بد من وجود قوانين إسلامية لحما ودما، نابعة من واقع وجوهر الشريعة الغراء.

ومن خلال المضمون العام لـ "مطالب الشعب المغربي" التي قدمتها "الكتلة المغربية" في فاتح دجنبر 1934 إلى كل من الملك والمقيم العام الفرنسي ووزارة الخارجية الفرنسية، يمكن للمرء أن يخلص إلى الرغبة في التحديث على الطريقة الليبيرالية. وهكذا سجلت الكتلة في فصول المطالب "ما يجب أن يكون" في ميادين الإصلاحات السياسية، الحريات الشخصية والعامة، الإصلاحات الاقتصادية المالية، الإصلاحات الاجتماعية...، والإصلاحات العدلية.

---

[103]- علال الفاسي، المرجع السابق، ص 169.

«وإذا ما أراد المرء أن يلخص في كلمة واحدة هذه "المطالب" أمكنه القول: إن ما تطلبه الكتلة الأنتليجينسيا، هو الأسرع بتعميم غرس بنيات ونظم وأجهزة الدولة الحديثة في المجتمع المغربي، (الحياة النيابية، استقلال القضاء، تعميم التعليم، التصنيع، التجهيز الإداري، تحديث الفلاحة ....إلخ».

«أما في ميدان العدلية الذي خصه دفتر المطالب بعناية خاصة (77 بندا) فإن الكتلة الأنتليجانتسيا تطالب بـ "تحرير قانون مغربي واحد يكون مستمدا من الفقه الإسلامي والظهائر المخزنية (المراسيم الملكية) وما جرى به العمل(...) وتقسيم المحاكم المغربية إلى قسمين يكون كل منها راجعا إلى وزارة العدل : أ.محاكم شرعية يكون اختصاصها النظر في الأحوال الشخصية والمواريث والقضايا العقارية...، ب-محاكم مخزنية (مدنية) يكون اختصاصها النظر في كل سوى ذلك من القضايا»، وباختصار فإن دفتر المطالب المذكور والذي يسمى أيضا بـ "برنامج الإصلاحات المغربية" مفعم كله، حتى فيما يخص الهوية الدينية الثقافية بروح الحداثة وهموم التحديث»[104].

وجاء في الظهير الشريف رقم 190-57-1 الذي أصدره السلطان محمد الخامس رحمه الله «تحدث، تحت رعاية جنابنا الشريف، لجنة مختصة بوضع مدونة لأحكام الفقه الإسلامي، تكون بمثابة قانون موحد، .... ويمكن أن تستشار اللجنة المذكورة المسند رئاستها إلى ولي عهد مملكتنا، فيما يرجع للنظام القضائي...».

«ودشنت اللجنة أعمالها يوم 19 أكتوبر1957، وبخطابات السلطان، ولولي عهد المملكة يومذاك، ولوزير العدل السيد عبد الكريم بن جلون، ألحت كلها على أن تطبيق الشريعة الإسلامية هو تدعيم لاستقلال المغرب، وتمكين للأسس الاجتماعية التي يقوم عليها وجوده، كما ألحت على أن المغرب، بصفته بلدا إسلاميا، غني كل الغنى عن

---

[104]- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 30- 31.

الاستيراد في المجال القانوني، يقول الناطق السامي للمغفور له سيدي محمد بن يوسف: ولا يخفى أننا أمة عريقة في ميدان الدراسات الفقهية، والتشريع، نملك من ذلك ثروة تغنينا عن اتخاذ قوانين موضوعية لدول أخرى...».

وبعد الأحوال الشخصية، شرعت اللجنة في تدوين قانون الأموال، أو القانون المدني الإسلامي، ولكنها فوجئت بالتوقيف عن العمل، يقول الأستاذ علال الفاسي رحمه الله:

وبعد الأحوال الشخصية، شرعت اللجنة في تدوين قانون الأموال، أو القانون المدني الإسلامي، ولكنها فوجئت بالتوقيف عن العمل، يقول الأستاذ علال الفاسي رحمه الله:

«ولم يخطر ببال جلالته ، ولا بالنا نحن، أعضاء لجنة التدوين، الذين شرفهم جلالته، بتعيينهم لأداء هذه المهمة، أن عملنا سيقتصر على مجرد الأحوال الشخصية، والدليل على ذلك، أننا اشتغلنا في قسم الأموال، بعد إنجاز للأحوال، ولكن قسم التشريع بالكتابة العامة،(20) الذي يشرف عليه، لحد الآن، (21) فنيون فرنسيون ، أوقف البث فيه ، ترتب على ذلك: «أن توقف سير التدوين في بقية أبواب الفقه الأخرى.....»»[105].

ومن ناحية أخرى فإن أصداء الثورة الفرنسية كانت قد طرقت مسامع المجددين والزعماء السياسيين والوطنيين في الشرق الإسلامي، فلم يكد القرن التاسع عشر ينتصف حتى كانت شعارات وأفكار تلك الثورة التحريرية قد تمكنت من النفوس، وحفزتها على النهوض واقتفاء الأثر. وهكذا تطلعت تلك النفوس إلى ما يوجد عند الأمم الأوربية من أنظمة دستورية وقوانين وضعية ليبيرالية. ويعتبر خير الدين التونسي الذي كان عضوا في حركة الاتحاد والترقي، صاحب أول دستور وضع في العالم الإسلامي، وهو "عقد

[105]- د. محمد الحبيب التجكاني، "قضية مدونة الأحوال الشخصية بالمغرب" مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1994 ص 65-66.

الأمان" الذي أصدر سنة 1867. كما ظل كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" نموذجا للمتطلعين إلى نظام ديمقراطي دستوري في العالم.

إن جماعة جريدة "لسان المغرب"، والتي كانت على اتصال بجماعة الاتحاد والترقي جسدت الواسطة والرابطة الروحية والفكرية بين الحركة الدستورية في المشرق وبوادر التفكير في النظام الدستوري بالمغرب.

«وقد نقلت مجلة (المغرب الجديد) في أحد أعدادها الفقرة الآتية من إحدى مقالات (لسان المغرب)، وهي كافية للتدليل على أن الحركة حركة شباب ناهض ذي اتجاه قومي مضبوط».

وها هي ذي الفقرات:

بما أن الوقت قد دعا إلى الإصلاح، الشبيبة العصرية قد هلت قلوبها،وانشرحت صدورها له، جلالة سلطانها الجديد (عبد الحفيظ) يعرف لزومه، فنحن لا نألوا جهدا في المناداة بطلبه على صفحات الجرائد من جلالته، وهو يعلم أننا ما قلدناه بيعتنا، واخترناه لإمامتنا وخطبنا وده رغبة منا طوعا من غير أن يجلب علينا بخيل ولا رجال، إلا أملا في أن ينقذنا من وهدة السقوط التي أوصلنا إليها الجهل والاستبداد».

«والذي نرجو منه قبل كل شيء، هو فتح المدارس ونشر المعارف، وأن يكون التعليم الابتدائي إجباريا، وأن يولي ذوي الكفاءة والاستحقاق والأهلية، ويقرب إليه ذوي العقول الراجحة والأفكار الحرة الراقية، ويحترس من الوشاة والجواسيس الذين يشوهون له رعاياه، ويحولون بينهم وبينه، وفي بلاطة الشريف من هذه المكروبات القتالة جيش كبير؛ فإن لم يحترس منها ويقاومها، نقلت إليه جراثيم بيئية معدية. وبما أن يدا واحدة لا تقدر على إنهاض شعب من وهدة السقوط، ولا على إصلاح إدارة

متخلفة كإدارة حكومتنا، فيجب أن تكون الأيدي المتصرفة والعقول المفكرة والأفكار المدبرة كثيرة متكاثفة على العمل. وعليه فلا مناص ولا محيد لجلالته من أن يمنح أمته نعمة الدستور ومجلس النواب، ومن إعطائها حرية العمل والفكر لتقوم لإصلاح بلادها اقتداء بدول الحاضرة المسلمة والمسيحية»[106].

ويقول عبد الهادي بوطالب مشيرا في نهاية النص التالي إلى الروح الليبيرالية التي تجلت في الدستور الأول: «إن مما لا شك فيه أن هذه الحركة الدستورية تأثرت بفلسفة الحركة الدستورية العالميةن وخاصة ما جد منها في مناطق النفوذ العثماني، وبصفة أخص بحركة الاتحاد والترقي التي امتدت إلى تونس. ومشروع الدستور يعكس ذلك في اختياراته وبعض مصطلحاته.

مشروع دستور 11 أكتوبر 1908.

يشتمل مشروع هذا الدستور على 93 فصلا و 11 بابا. له ملحقات تتضمن القانون الداخلي لمجلس النواب الذي أطلق عليه المرجع اسم منتدى الشورى. وقانون الانتخاب، وقانون الجنائي.

[106]-علال الفاسي "الحركات الاستقلالية في المغرب العربي" د.ت ص 98

وهذه أهم مقتضيات هذا المشروع:

كجميع الدساتير العصرية، خصص مشروع الدستور فصوله الأولى للمنهج السياسي والاجتماعي للدولة وللحقوق والحريات التي تتجلى منها ليبيرالية واضعيه»[107].

وفيما تعلق باتخاذ المسؤولين المغاربة الدستور الفرنسي النموذج الأمثل والمثال المحتذى، الأمر الذي يجسد الاستغراب العميق في مجال القانون، يقول عبد الكريم غلاب: «يلاحظ أن الدستور المغربي وضع سنتي1961- 1962 وعرض على الاستفتاء في 18نوفمبر 1962 وأن الدستور الفرنسي الأخير وضع سنة 1958 وأدخلت عليه تعديلات في 7 نوفمبر 1962 بمقتضى استفتاء 28 أكتوبر من نفس السنة.

وقد وضع الدستور المغربي في القصر الملكي، وضعه جلالة الملك مستشيرا ببعض الوزراء، وأساتذة دستوريين فرنسيين معروفين، ويذكرون من بينهم الأستاذ (دوفيرجي). وهذه نقطة تاريخية يصعب إثباتها أو نفيها بمجرد الظن، لأن الذين بيدهم سر هذه النقطة لم يتكلموا بالرغم من أنها ذات أهمية. فالاستشارات الفنية– حتى في المسائل الأساسية- معروفة عند الدول التي تنقصها الخبرة الفنية والإطار الفني وخاصة المغرب، وإن لها أهميتها في اتجاه هذا الاستشارات. فالمستشار دائما يختار دولته، خاصة إذا كان هو من الذين أسهموا في وضع الأسس التي تسير عليها دولته في القضية موضوع الاستشارة.

مهما يكن، فإن دستور فرنسا كان هو الدستور الوحيد الذي يقف أمام أنظارنا حينما كان المغرب يضع دستوره، وذلك للأسباب الآتية:

107-عبد الهادي بوطالب: "النظم السياسية العالمية المعاصرة" دار الكتاب الدار البيضاء 1981 ص155.

1.بحكم الانتماء الثقافي الذي يعطينا كما يعطي لغيرنا من البلاد التي انتشرت فيها الثقافة الفرنسية، نتيجة استعمار لا نتيجة اختيار– المثل دائما في كل ما هو فرنسي، نجد ذلك في التفكير والعمل والإنتاج، والمثل دائما يسهل عملية الاحتذاء»[108].

إن من أبرز عيوب القانون الوضعي السائد الآن في العالم الإسلامي كله، أنه لا يستوعب فكرة تحرير الإنسان ورفعه عن الماديات والأهواء على النحو الذي قصدت إليه الشريعة الإسلامية، ومن أجل ذلك نجد أن هناك بنودا كثيرة تخالف الشريعة الإسلامية وتترك فجوات واسعة دون أحكام، وخاصة موقف القانون الوضعي من السرقة والقذف والزنى والسكر وبيع الخمر و ترويجها والحرابة والقتل والربا وأكله والتعامل معه والردة...

ولا ريب أن عقوبات الشريعة الإسلامية في هذا المجال وغيره، عقوبات زاجرة رادعة بينما القوا نين الوضعية هي إلى الإغراء بالمعاصي والتساهل في غشيان الفواحش والآثام أقرب منها إلى الزجر والردع، وقصد الشريعة الإسلامية من إقامة الحدود واضح. وهو حماية الأعراض والأنساب وصيانة العقول والأموال، وقد ثبت عجز القوانين الوضعية عن إصلاح المجتمعات، ولا ريب أن شيوع الزنى والفاحشة وشرب الخمور وتفشي سرقة الأموال هي نتيجة العقوبات في القوانين الوضعية ونتيجة أنها ليست زاجرة ولا رادعة.

وليس صحيحا ما يقال من أن تنفيد الحدود يخلق من المجتمعات الإنسانية مجتمعات تسودها القوة والإذلال وشيوع العاهات، فقد أحاط الشارع هذه الحدود بشروط وتحوطات جعل تنفيذها يتم في حدود ضيقة. ولقد كانت المجتمعات الإسلامية إبان تنفيد الحدود تمضي العام كله والأعوام دون أن يرجم أو يجلد أو تقطع يد أحد، لأن العقوبة الرادعة تحول دون وقوع الجريمة.

---

[108]–عبد الكريم غلاب: "التطور الدستوري والنيابي بالمغرب" (1908– 1988)، مطبعة النجاح 1988 ص 279.

الباب الثاني : ظواهرالاستغراب

الفصل الأول: الاستغراب في الفكر والأيديولوجيا

(د.عبد الله العروي نموذجا)

1 ـ الاستغراب الفكري

1.1 ـ في مجال التاريخ؛ تبني التاريخانية

2.1 ـ تاريخ المغرب

3.1 ـ في مجال العقيدة الوضعية؛ تبني الماركسية

2 ـ الاستغراب الإيديولوجي

1.2ـ مقدمة حول مفهوم الأيديولوجيا

2.2 ـ تحليل عبد الله العروي للأيديولوجيا

3.2 ـ تحليل ونقد

الاستغراب في الفكر والأيديولوجيا

(د.عبد الله العروي نموذجا)

1 ـ الاستغراب الفكري

1.1 ـ في مجال التاريخ: تبني التاريخانية

يقول الدكتور عبد الله العروي: « نستطيع أن نقرر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث»[109].

إن كاتبنا عندما يقرر أن التاريخ وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، يكون قد جعل للتاريخ منطقا خاصا وكيانا مستقلا عن البشر وإرادتهم ، معنى هذا أن البطولة الإنسانية منعدمة، وأن الفرد لا قيمة له، ولا فاعلية ولا دخل له في صنع الحوادث وتوجيهها.

لا شك أن الدكتور العروي قد طغت على تفكيره النزعة الفلسفية التي حملته على التشيع للتاريخانية، بما تقوم عليه من أصول فلسفية. وبالرغم من كونه اجتهد في التنكر لميولاته الفلسفية، وحاول الابتعاد عن الفلسفة، إلا أنه قد وقع في شركها، وهذا ما يؤكده عبد السلام بنعبد العالي في قوله: «إلا أننا نلفي عندنا مفكرين أقرب إلى الفلسفة، لا يكتبون فيما عهدنا أن نطلق عليه مؤلفات فلسفية؛ مثل الخطيبي الذي يصرح بأنه يكتب على هامش الفلسفة، والعروي الذي يوظف مفاهيم الفلسفة ويتغذى من

---

[109] ـ د. عبد الله العروي " *مفهوم التاريخ* " ، المركز الثقافي العربي، بيروت -الدار البيضاء ، 1992 ، ج 2 ، ص 349 .

منابعها، ويرفض صراحة أن يلقب فيلسوفا، فيميز بين اجتماعيات الثقافة وبين ما يطلق عليه الإغراق في التأمل النظري»[110] .

وغني عن البيان أن الفلسفة ، بعد الفيلسوف الالماني هيجل، قد أخلت المكان للتاريخ، كما أن كارل ماركس قال : "لاعلم إلا التاريخ". ومن هنا يتبين كيف أن العروي ، تحت التأثير الماركسي، اهتدى بالتاريخ وبالنزعة التاريخانية، انطلاقا من مفهوم حتمية التاريخ ومفهوم تلك النزعة؛ «يرى العروي أن العالم العربي لايستطيع أن يقدم بديلا للحداثة التي نشأت في الغرب ... وغدت حتمية عالمية»[111] .

ويتوجه الدكتور العروي إلى المثقف العربي قائلا: «إن الترياق الوحيد حتى الآن الذي عثر عليه، الشافي من الشيطان الداخلي لكل مثقف عربي هو التاريخانية. فإنقاض قيمتها هو في نظرنا شكل من أشكال العدوان الثقافي»[112] .

إن الدكتور عبد الله العروي عندما يعتبر "العالم العربي" عاجزا عن تقديم بديل للحداثة الغربية، وأن هذه الحداثة أصبحت "حتمية عالمية"، يبرهن على وقوعه هو الآخر في الفهم الآلي لمفهوم الحتمية.

إن الحتمية التي تعني أن نفس الشروط تؤدي إلى نفس النتائج، يسهل ملاحظتها والتأكد من فاعليتها عندما نكون إزاء ظواهر طبيعية أو أشياء مادية، أما عندما يتعلق الأمر بالظواهر والحالات النفسية والاجتماعية، فإن تطبيق مفهوم الحتمية كثيرا مايتعذر، ذلك لأن وقوع سبب معين لايؤدي دائما إلى حدوث نفس النتيجة في مجال النفس والمجتمع.

---

[110] ـ عبد السلام بنعبد العالي: "*الفكر الفلسفي في المغرب*" دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 1983 ، ص 8.

[111] ـ Driss Mansouri: "*Penseurs Maghrébins contemporains*", Ed. Eddif 1993. Maroc p.213.

[112] ـ د. عبد الله العروي : " *أزمة المثقفين* ..." ص 112.

إن الاعتقاد بصحة مبدأ الحتمية في المجال النفسي والاجتماعي والتاريخي، تنبني عليه قضايا تتعارض من جهة مع الشخصية السوية والمريدة، ومن جهة أخرى مع قواعد العقيدة والإيمان؛ فالإنسان الذي يعجز عن مواجهة مشاكل نفسية واجتماعية معينة، مع وجود امكانية التغلب عليها ، هو إنسان يؤمن بطريقة أو بأخرى بمبادئ الحتمية في المجال النفسي والاجتماعي، ويوهم نفسه بأن الأزمة النفسية والاجتماعية التي حلت به، لم يكن من الممكن تجنبها، وبالتالي يصبح كأنه آلة عديمة الحرية خاضعة لقوى نفسية خفية . إن الاعتقاد بأن العوامل النفسية والاجتماعية والتاريخية تتحكم في شخصية الإنسان وذاته، وأن الإنسان مقسور في إطار من الجبر الذي تفرضه هذه العوامل على تصرفاته، يتعارض ويتنافى مع مفهوم الإيمان بالله، وإرادة الفرد، والالتزام الأخلاقي، كما يتنافى مع الفطرة البشرية.

وعلى أساس من مبدأ التقدم الحتمي، ظهرت مدارس متعددة تحاول كل منها أن تفسر حركة التاريخ بعوامل مادية، وعلل اجتماعية ونفسية خالصة، فظهرت المدارس الجغرافية بزعامة (براون) و(ميشليه)، تفسر حركة التاريخ بظواهر جغرافية، وظهرت المدرسة النفسية بزعامة (تارد) و(غوستاف لوبون) ثم (فرويد)، تفسر التاريخ بعلل نفسية، وظهرت المدرسة الاثنولوجية بزعامة (تين) و(ميشليه) تفسر التاريخ عن طريق الجنس أو العرق، ثم ظهرت المدرسة المادية التاريخية بزعامة (كارل ماركس) تفسر التاريخ بالعلل الاقتصادية .

ولم يعن اكتساح المفهوم الإلحادي للتطور القائم على مبدأ التقدم الحتمي طبقا لقانون ثابت للفكر الغربي، ارتداد جميع المسيحيين عن مسيحيتهم، والذي بقي فيها من مبادئ الإيمان الصحيح، الإيمان بالخالق وبأن العالم مخلوق، لذا واجهت فكرة التطور بهذا المعنى الإلحادي الذي ذكرناه كثيرا من الانتقادات العنيفة، التي وجهها إليها عدد من العلماء في الغرب. فقد رفض هؤلاء أن يتصوروا المجتمع البشري يسير في ذلك الخط الذي

رسمه أصحاب مدرسة التقدم الحتمي، ورأوا على العكس من ذلك أن الإنسان خلق في الأصل على درجة عالية نسبيا من الرقي الثقافي، ولكن هذه الثقافة الأولى الراقية تعرضت لبعض عوامل مضادة، ولبعض الظروف غير المناسبة التي دفعت بها إلى هوة التدهور والتأخر والانحلال... فتاريخ الثقافة بدأ، في رأي هؤلاء المعارضين، بظهور جنس بشري متحضر على سطح الارض، ثم لم تلبث هذه الثقافة الأولى أن اتجهت وجهتين مختلفتين؛ إما إلى نكوص وتدهور وانحطاط ترتب عليها ظهور المجتمعات المتوحشة، وإما إلى تقدم وارتقاء ورفعة أدت إلى ظهور الشعوب المتحضرة الراقية. وقد ظهر هذا الاتجاه المعارض بشكل جلي عند بعض رجال الدين واللاهوت، على الخصوص في القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، ومن أكبر مشايعي هذه النظرة الأسقف (هويتلي) أسقف (كانتربري) في ذلك الحين، والذي كتب كتابا بعنوان "مقال عن أصل الحضارة" كان له دوي كبير في الأوساط الثقافية والعلمية.

2.1 ـ تاريخ المغرب .

لا أحد في الأوساط الثقافية المغربية يشك أن الدكتور عبد الله العروي يعتبر من الكتاب المغاربة المهتمين بتاريخ المغرب، وممن لايستهان بإسهاماتهم الإبداعية في مجال فن التاريخ. ولعل شهرته في هذا الباب قد طرقت أسماع كثير من المثقفين الغربيين خصوصا وأن مفكرنا يكتب بالفرنسية والانجليزية إضافة إلى العربية. في مقدمة كتابه "مجمل تاريخ المغرب" يقول : « إن القارئ غير راض عما يجده اليوم في السوق من الكتب حول تاريخ المغرب، إذا رجع إلى المؤلفات القديمة وجدها مليئة بالحروب والثورات والخرافات وأشعار المناسبات. إذا التفت إلى الرسائل الجامعية تاه في نظريات مبهمة عن المنهج، أو في تحليلات دقيقة حول منطقة أو أسرة أو تنظيمة اجتماعية. وإذا التجأ إلى كتب الاجانب رآها تزخر بأحكام استعمارية تعكر عليه صفو يومه، فيسخط ويقول: أين مؤرخونا ؟ لماذا لايعيدون كتابة تاريخنا ؟»[113] .

يفهم من هذا النص أن كاتبنا يدعو إلى تجديد الكتابة التاريخية حول المغرب عبر تجاوز الكتابة المغربية التقليدية، مثل كتابة الناصري، وابن زيدان، ومحمد داود، والمختار السوسي. ومن جهة أخرى عن طريق نقد الكتابة الاستعمارية وكشف خلفياتها وتناقضاتها. لكن هل يستعمل الدكتور عبد الله العروي في محاولته التجديدية وتحليله لتاريخ المغرب، المنهج العلمي الموضوعي السليم أم ينطلق من إطار أيديولوجي معين؟

لاشك أنه ليس في مقدوره ولا في مقدور أحد من الباحثين، أن يدرس تاريخ المغرب بروح علمية متجردة غاية التجرد، لكون علم التاريخ يعد من أعقد العلوم الإنسانية على الإطلاق، حيث تمتزج عقلية الدارس بالموضوع المدروس أيما امتزاج، وبالتالي يستحيل أن يكون حكم المؤرخ على واقعة أو حدث تاريخي معين حكما موضوعيا تماما. وغني عن

---

[113] ـ د. عبد الله العروي: "*مجمل تاريخ المغرب*" ، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع الدار البيضاء، 1984.

البيان أن العلوم الإنسانية وعلى رأسها علم التاريخ، وعلم السياسة، وعلم الاجتماع، مازالت تعاني منذ أزيد من قرن آثار مشكلة المنهج، ولا تبدو في الأفق تباشير فجر جديد بالنسبة لهذه العلوم. ومما يزيد في الطين بلة، أنها مافتئت مرتبطة بالمصالح السياسية، والايديولوجية للحكومات، وأصحاب السلطة والقوة في الغرب.

إن التجديد في الكتابة التاريخية بالنسبة للدكتور العروي، يكمن أساسا في تبني المنهج الماركسي. لكنه لم يلتزم به ولم يتخذ موقفا حاسما كما ادعى، من رؤية المؤرخين المغاربة التقليديين ورؤية المؤرخين الأوربيين ذوي النزعة الاستعمارية، إذ كثيرا مايفسر بعض التحولات والوقائع التاريخية في المغرب، مستلهما تحليل أولئك المؤرخين، وبالتالي يكون قد أخل بالوفاء للروح التجديدية التي أفصح عنها في مقدمة الكتاب .

ومن بين النصوص المؤكدة لذلك قوله :« كانت كل مناطق الامبراطورية الأسيوية والإفريقية تعرف نفس المعضلات، لذا عندما استجاب جيران الروم الجنوبيون، أي العرب، إلى دعوة الإسلام وتوحدوا في نطاق دولة فتية وخرجوا من الجزيرة، فإنهم انتظموا بدورهم في سلك الورثة. دخلوا المغرب بصفتهم فاتحين منتصرين على الروم، وخلائفهم على ما بيدهم. تحكم من جديد منطق الوراثة في مجرى الأحداث، فاضطر العرب بعد المحاربة إلى تقليد سياسة الروم وواجهوا نفس الصعوبات. هكذا تعاقب على حكم المغرب؛ الوندال من 429م إلى 533م، ثم البيزنطيون من 533م إلى 649م ثم العرب من 649م إلى ثورة الخوارج سنة 714م. يخدع بسهولة المتغلب اللاحق المتغلب السابق، ثم يواجه الصعوبة الحقيقية ويعجز عن إخضاع السكان الأصليين. ينزع الفاتح الحكم من فاتح سابق، ثم لايتعدى المنطقة التي تعود المغاربة منذ زمن طويل أن يروها خارج قبضتهم. تظهر الأحداث وكأنها تعيد نفسها»[114] . «تصرف العرب كالوندال والبيزنطيين

[114] ـ د. عبد الله العروي: "*مجمل تاريخ المغرب* ، ص 97 – 98.

أي كورثة، ومن يدعي أنهم خرموا عقد سيرورة المغرب فإنما يتذرع بشئ غير موجود لإبداء أحكام واهية»[115] .

لولا أني أعلم ان كاتب هذين النصين هو د.عبد الله العروي لأجزمت أنهما من كلام مستشرق مثل (ليفي بروفنسال)، أو مبعوث إتنولوجي مثل (إدموند دوتي)، أو مؤرخ استعماري مثل (جول إيركمان) . كيف يتسنى لدارس أن يماثل بين أهداف الرومان والوندال من جهة، وأهداف الفتح الإسلامي من جهة ثانية؟ وإذا كان الأمر كذلك، لماذا لم يتبن البرابرة حضارة الرومان وثقافتهم ؟ ثم أليس في اعتناق البرابرة الإسلام وتصاهرهم مع المسلمين الفاتحين وغيرهم من المهاجرين، دليل قاطع على اقتناعهم بأن هؤلاء الفاتحين ليسوا من جنس الغزاة المستعمرين؟ أم أن كاتبنا يتجاهل حقائق تاريخ المغرب؟ كما إن قوله: «... ومن يدعي أنهم خرموا عقد سيرورة المغرب فإنما يتذرع بشئ غير موجود لإبداء أحكام واهية... الخ » يعبر عن الفكر التاريخاني الذي طالما أشاد به، ذلك الفكر الــذي لـه علاقة مباشرة بالماركسية.

و جاء في كتابه: "أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية" :

« تستمر الغالبية العظمى من المثقفين العرب في ميلهم إلى السلفية والانتقائية، وما هو أغرب من ذلك أيضا: اعتقاد هؤلاء المثقفين أنهم يتمتعون بحرية كاملة تسمح لهم بحيازة أفضل منتجات الآخرين الثقافية. فيالها من حرية أشبه بحرية العبد الرواقي! إن الوسيلة الوحيدة للتغلب على هذين النمطين من الفكر نجدها في الانقياد الدقيق لنظام الفكر التاريخي، مع تقبل جميع افتراضاته. وقد سبق لنا أن عرفنا أهمها. فبعضها يحدد التاريخانية: الحقيقة من حيث هي سيرورة وموضوعية الحديث، والتحديد المتبادل للوقائع ومسؤولية الفاعلين. ويحدد التاريخانية آخرون: وجود قوانين التطور

---

[115] ـ نفس المرجع، ص 119.

التاريخي، وحدانية اتجاه التاريخ، قابلية نقل المكتسبات، فعالية دور المثقف و السياسي. وقد حللت هذه النقاط المختلفة باقتضاب تقريبا في الصفحات السابقة، وانتهينا في ذلك إلى أن أفضل مدرسة للفكر التاريخي يجدها العرب اليوم في الماركسية مقروءة بطريقة معينة»[116].

معنى هذا أن كل الفتوحات والغزوات التي خضع لها المغرب تعتبر حلقات في إطار سيرورة تاريخية، هذه السيرورة التي ستعبر عن أسمى مراحلها مع تحقيق الماركسية الشيوعية.

ويقول أيضا، متقمصا شخصية من قلدهم من المؤرخين الاستعماريين: « بعد برهة وجيزة، خضع العرب بدورهم للضرورة، وقنعوا بما قنع به كل الفاتحين من القرطاجيين. صحيح أن العقيدة الإسلامية غزت مغرب الوسط ومغرب الصحراء. لكن بعد تطور بطيء، ولأسباب يجب أن تدرس في محلها، أي في الوقت الذي كان فيه أكثر فعالية. الفتح العربي أمر عادي من الوجهة التاريخية، لايعجب منه ولايستنكره إلا من له مقصد معين. دعا العرب الناس إلى عبادة الاله الواحد، هذا كل مافعلوه، وهل أحس المغاربة فعلا أن الدعوة جديدة عليهم؟»[117].

يستنتج من هذا الكلام أن كاتبنا ينفي نفيا قاطعا أن يكون الفتح الإسلامي للمغرب يحمل مزايا أو خصائص تدعو للإعجاب، ومعنى هذا أن رسالة الإسلام التي حملها الفاتحون إلى المغرب لاتعني شيئا بالنسبة إليه. كما أنه ليس من المنطقي استنكار هذا الفتح مادام يشكل حلقة من حلقات السيرورة التاريخية. ولاتعدو أن تكون تلك الرسالة

---

[116] ـ د. عبد الله العروي: *"أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟"* ترجمة د. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1978 ص 152 ـ 153.

[117] ـ د. عبد الله العروي :*"مجمل تاريخ المغرب"*، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1984، ص 119.

مجـرد دعـوة دينيـة بسـيطة لم يلمـس منـها المغاربـة آنـذاك أي شـئ جديـد. أي أنهـم اعتبروها كالدعوة المسيحية.

بيـد أنـه إذا كانـت الحقيقـة فيمـا يـدعى، لمـإذا دان البربـر بالإسـلام ودافعـوا عنـه بشجاعة واستماتة لم يسبق لها مثيل في تاريخهم؟. ومن أمثلة هذه الاسـتماتة خـروجهم بعد اعتناقهم لمذهب الخوارج ضد الجيوش المبعوثـة مـن قبـل بـني أميـة، حيـث يحـدثنا التاريخ أنهم كثيرا ماكانوا يلحقون بهذه الجيوش هزائم منكرة.

وعندما يفسر كاتبنا سبب إسلام المغاربة بعد الفتح يقول :«أسـلم المغاربـة كلـهم فيمـا بعد... هذا صحيح، لكنه بعد قـرون ولـدوافع كلـها جديـدة، منـها أولا إرادة الاسـتقرار في البلاد عند الفاتحيين العرب، لم تكن هذه الإرادة واضحة لدى الفنيقيين والرومان»[118] .

ما هذا المنطق ؟ أين هو التحليل الموضوعي النزيه؟ أولا يدري كاتبنا أن أقواما كـثيرين دخلوا في الإسلام دون فتح يذكر ولا نية استقرار، بل مجرد الـدعوة إلى الله كمـا حصـل في قبائل شتى من قبائل الجزيرة العربية، أو عن طريق التجارة كما كان الحـال بالنسـبة لجزر أندونيسيا ولجمهوريـات روسـيا الإسـلامية. ولـو افترضـنا أن المسـلمين غـادروا أرض المغرب بعد استقرارهم مايقرب أو يزيد عن قرن ،أي مايقـل بكـثير عـن اسـتقرار الونـدال والرومان من الزمان، وتركوا زمام أمور الدولة في يـد البربـر، هـل معـنى ذلـك أن الدولـة الإسلامية ستصبح أثرا بعد عين؟ وأن المجتمع البربري بأكملـه سـيرتد عـن دينـه ويعـانق الوثنية من جديد ؟

ثم ما هـو الـدليل علـى قولـه «إن إرادة الاسـتقرار لم تكـن واضـحة لـدى الفنيقـيين والرومان»؟ هل كان شاهدا على عقد الحماية بين الطرفين أو التوقيع على وثيقـة تخـول

[118] ـ د. عبد الله العروي: "*مجمل تاريخ المغرب*". ص 118.

للفنيقيين أو الرومان المكوث بالمغرب إلى أجل مسمى؟ أم هو مجرد تخمين. ولعله تخمين غيره من المؤرخين الأوربيين.

ومتى كان المستعمر ينوي عدم الاستقرار بأرض وطئتها قدمه؟ لما غزت فرنسا مثلا أرض الجزائر هل كانت تنوي الخروج لولا إرادة الجزائريين؟ وإذا كانت فرنسا القرن التاسع عشر الميلادي تفكر، ـبالرغم من مناداتها آنذاك بشعارات الثورة وهي الحرية والعدالة والأخوة، في إلحاق أرض الجزائر بأرضها إلى الأبد، ماذا عسانا نقول بالنسبة لدولة عسكرية استعمارية كدولة الرومان؟

3.1ـ في مجال العقيدة الوضعية : تبني الماركسية.

من المسلم به أن الاستغراب مستويات بعضها أعلى أو أعمق من بعض. وكلما ازداد الإنسان نهلا من الثقافة الغربية، كلما قوي احتمال وقوعه في أسرها. ولعل الاستغراب العقدي يكون أعمق مستويات الاستغراب، إذ أن الشخص المنتمي إلى العالم الثالث المعتنق لعقيدة غربية وضعية كالماركسية، يجد من القوة الباطنية للدفاع عنها وعن معالم الحضارة الغربية ومبادئها، ما لا يجده ذلك المستغرب الساذج المتعلق بقشور المدنية الغربية. والأستاذ عبد الله العروي بحكم دراسته في الغرب، وبحكم اطلاعه على المذاهب الفكرية والفلسفية الغربية، وبحكم معرفته الواسعة بنظرياتها ومناهجها، كان حظه وافرا فيما يخص أدبياتها، وإعجابه فائقا بآلياتها ونتائجها. وهذا ما تبلوره لنا نصوصه مثل قوله :

«والماركسة هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث، لأننا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة ولم نستوعب بنيته الكامنة (أي المنطق الديمقراطي الليبرالي)، فإن تعرفنا عليه مجزأ، كل قطعة مفصولة عن الأخرى، الاقتصاد عند (ستوارت ميل)، والاجتماع عند (كونت)، والفلسفة عند (وليم جيمس)، والاخلاق عند

(روسو)، ومنهجية العلوم عند (كلود برنار) مثلا... فإننا لن نتوصل أبدا إلى روح العصرية ومفهوم المعاصرة. سنبقى متشتتي الأذهان، تلاميذ بلا نباهة غرباء عالم شيد بجوارنا وربما على أرضنا، نستلذ به ولا نتوصل إلى فهم نواميسه. والماركسية هي أحسن طريق لاستيعاب ذلك المنطق لكي تلائم ذهنياتنا ووضعياتنا»[119].

إن في قوله : « والماركسية هي أحسن طريق لاستيعاب ذلك المنطق » دعوة صريحة للاستغراب والذوبان في فلك الغرب. وبما أننا لا نستطيع تحقيق المراحل التاريخية والاجتماعية التي مر بها العالم الحديث في القرون الأخيرة، فإن اعتناقنا للماركسية وتطبيقنا إياها، باعتبار أنها تمثل عصارة الفكر الغربي في أسمى تجلياته، سيمكننا من اكتساب روح المعاصرة ومنطق الحضارة الغربية.

ويرى الأستاذ العروي في هذا الصدد أن نظرة العرب إلى الغرب تميزت بثلاث لحظات تاريخية : 1 ـ لحظة الشيخ (محمد عبده)؛ 2 ـ لحظة الليبرالي (لطفي السيد)؛ 3 ـ لحظة التقني (سلامة موسى). وبما أنها لحظات تجزيئية فإنه يدعو إلى نظرة شمولية للغرب عن طريق الماركسية.[120]

ثم إن الماركسية التي هي «علم العلوم أو مجموع شروط العلمية»[121]، شرط أساسي للخروج من التخلف. « وكان علينا أن نستفيد من أصول الماركسية ذاتها ومن تجارب الأمم والثورات منذ القرن التاسع، لكي لا نتخلف ولا نضيع الوقت»[122]. « فالدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوربية من أوضاع

---

[119] ـ عبد الله العروي : *"العرب والفكر التاريخي"* المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1983 ، ص 63.

[120] ـ انظر كتاب: *"الايديولوجية العربية المعاصرة"* د. عبد الله العروي ، ترجمة مجمد عيتاني ، ص 45 وما بعدها، دار الحقيقة بيروت ، 1970.

[121] ـ د. عبد الله العروي: " *مفهوم الايديولوجيا* " المركز الثقافي العربي بيروت – الدار البيضاء ، 1983 ، ص84 .

[122] ـ عبد الله العروي: " العرب والفكر التاريخي" ، مرجع سابق ، ص 49.

وسطــوية مترهلة، إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكـرة مسـبقة بـل نتيجـة استطلاع التاريخ والواقع، وهي المبرر الوحيـد لحكمنـا علـى السـلفية والليبراليـة والتقنوقراطية بالسطحية، وعلـى الماركسـية بأنهـا النظريـة النقديــة للغـرب الحـديث، النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه»[123].

ألا يتناقض الأستاذ عبد الله العروي مع نفسه حين يقول: « إن الاختزال التـاريخي للثـورات في الغــرب لاتحققــه لنــا إلا الماركســية »؟ أو لـيس هـو الـذي تـبنى المـذهب التاريخـاني القائم على التطور المنطقي للتاريخ؟ كيف يمكننا الجمـع بـين الإيمـان بتطــور منطقي ومادي للتاريخ، وبـين القـول بإمكانيـة القفـز علـى مراحـل تاريخيـة واجتماعيـة معينة (الاختزال التاريخي)؟ ويا ليت المجتمعات التي يرجـى أن يتحقـق فيهـا هـذا القفـز والاختزال كانت ذات طبيعة حضارية وثقافية مماثلة لتلك التي مارست الماركسية.

« لكن قبل ذلك، بلغت إيديولوجية الحداثة مـع الماركسـية كقمـاط لهـا، ذروة طمحـت معها إلى أن تكون فلسفة للتقدم معتمدة بنفسها وقابلة لما ينجم عن مقدماتها مـن نتـائج. ولعل أفضل من عبر عن هذا الطموح؛ عبد الله العـروي الـذي انتقـد أفكـار المحـدثين، ولم يجد فيها إلا محاولات جزئية وشكلية لتقرير حداثة سطحية تغطي التعلق بالماضـي، ولا تجرؤ علـى الـذهاب إلى مـا وراء السـطح إلى الجـوهر، أي إلى الفلسـفة ذاتهـا. وقـال إن العرب لا يعيدون تفسير الغرب وتأويله، ولا يقرأونه إلا مـن أجـل إنقـاذ الـدين والتـراث. ومن هنا فإن برنامج الحداثة المنهجية التي يدعو إليه، هو تغيير الأسس الفلسفية للفكـر العربي الحديث، أو بالأحرى إعطاؤه أسسـا فلسـفية مـا زال يفتقـر إليهـا. وهـذه الأسـس ليست إلا الماركسية التاريخانية، التي تتناف مع الماركسية الوضعية العربية المسؤولة عـن وضع الجدال النظري في مأزقه التاريخي.

---

[123] ـ عبد الله العروي: "*الادلوجه*" ، المركز الثقافي الدار البيضاء 1980 ص25.

وهكذا يكتشف د. عبد الله العروي أنه إذا لم يستطع العرب الخروج من تأخرهم، فذلك لأنهم مازالوا يرفضون القيام " بهذه الثورة الثقافية التي قامت بها ألمانيا في القرن التاسع عشر، وروسية لينين وصين ماوتسي تونغ: أي إدراك وحدة التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك من الارتماء في بحر هذه الحركة العامة التي تسمى العقلنة والتحديث ".

ومن هنا يصل الدكتور العروي إلى ما وصل إليه أنصار الحداثة من السابقين فيقول: "لا خلاص دون الاستسلام للروح التاريخية؛ ولا بد من التضحية بالجوهر (أي بالذات) لإنقاد الوجود". ولم يخطئ هشام جعيط عندما كتب منتقدا عبد الله العروي: "هذا يعني إعلان موت الثقافة العربية الكلاسيكية، كما يعني في الوقت ذاته تماهي العرب مع الإسلام التاريخي"[124].

إن الماركسيين كلهم درسوا الماركسية قبل دراستهم للإسلام، وفهموا الدين من منظور الحياة الغربية، مجسدة في تاريخ الكنيسة التي اتسمت مواقفها التاريخية بتحريف الوحي الإلهي، وإلغاء دور العقل واحتقار الإنسان، وإقرار المظالم واستغلال الدين ببشاعة ناذرة من أجل مصلحة طبقة رجال الدين النصارى، الذين تحالفوا مع الملوك والنبلاء الطغاة. وظن الماركسيون أن مقولة ماركس حول الدين تنطبق على الإسلام من منطلق إسباغه صفة العصمة والقانون العلمي على تلك المقولات، وأدى بهم الأمر إلى إلغاء عقولهم جميعا تجاه عقل ماركس، فلم يحاولوا عرض أقواله على بساط البحث والمراجعة.

---

[124] **ـ د. برهان غليون: " *اغتيال العقل*" (*محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية*) دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1987. ص197 ـ198.**

2 ـ الاستغراب الايديولوجي

1.2 ـ مقدمة حول مفهوم الأيديولوجيا.

أجمع النقاد الباحثون في مجال الدراسات الاجتماعية والإنسانية، بأن قضية تحديد المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالعلوم الإنسانية من أصعب القضايا المعرفية الموجودة. والسبب في ذلك يرجع إلى أن العامل الذاتي يسيطر على مواضيع هذه العلوم أكثر من العامل الموضوعي، حيث إن الإنسان هو الدارس والمدروس في آن واحد، بالإضافة إلى أن العلوم الإنسانية رغم المجهودات المبذولة في سبيل تقدمها وتطوير مناهجها، لم تلحق بالعلوم المادية الطبيعية، وغدا من الصعب مثلا أن يتفق علماء الاجتماع على تعريف موحد لمصطلح من المصطلحات الاجتماعية.

وقد يكون مفهوم الإيديولوجيا أبرز مثال للإختلاف في التعريف، فالاشتراكيون يعرفون الإيديولوجا انطلاقا من منظومتهم الفكرية. والمفكرون الغربيون في أوربا وأمريكا لهم تعريفاتهم الخاصة، بل إنهم يختلفون باختلاف المدارس التي ينتمون إليها. فأصحاب المدرسة الوظيفية يختلفون مع البنيويين. وهؤلاء يختلفون مع أصحاب الوضعية المنطقية وهكذا. كما أنهم كثيرا ما يدخلون تعديلات على بعض المصطلحات أو يعيدون صياغتها حسب الزمان والمكان. إن ما أصاب الايديولوجية الاشتراكية في العقود الأخيرة من ارتكاس واندحار أثر حتما في فهم الاشتراكيين لمعنى الأيديولوجيا وبالتالي تغير مضمونها.

ويرى (كارل مانهايم) بأن "الايديولوجيا هي الوعي الزائف بالذات"، في حين يذهب (ماينو) إلى أن "الأيديولوجيا تظل كلمة مطبوعة إلى حد بعيد بذلك المعنى الذي أسبغه عليها الماركسيون الدين يرون أن جوهر الأيديولوجيا هو إرادة التعبيرعن المصالح الحيوية لجماعة أو لطبقة اجتماعية ". ويلاحظ (ريمون آرون) الالتباس العميق

المستخدم في كلمة أيديولوجية، فهي تارة تكون ذات معنى حيادي بل إطرائي وطورا بمعنى متبذل. فهو يرى: «أن هناك تذبذبا في استخدام تعبير ايديولوجيا يتراوح بين المعنى الحجاجي : الايديولوجيا هي الافكار المزورة، هي تبرير المصالح والأهواء، وبين المعنى المحايد : الصياغة الجدية لموقف معين اتجاه الواقع الاجتماعي أو السياسي» [125].

ويرى (أندري لالند) في قاموسه الفلسفي أن (دستوت دوتراسي)، هو واضع مصطلح الايديولوجيا وذلك إبان فترة الثورة الفرنسية (1789)، ثم تناقلته أقلام الدارسيين الفرنسيين خلال القرن التاسع عشر الميلادي. وفي كتابه "مذكرة حول ملكية التفكير" ذهب (دوتراسي) إلى أن الايديولوجيا تمثل: "العلم الذي يدرس الأفكار بالمعنى الواسع لكلمة أفكار وخصائصها وعلاقتها بالوعي الاجتماعي" [126]. وبما أن ظهور هذا المصطلح تزامن مع الثورة الفرنسية، فقد كان يكتسي طابعا ثوريا. ولايخفى على أحد مدى قوة الأفكار التي نادت بها البرجوازية الصاعدة مثل العدالة والأخوة والحرية، وتأثيرها في الشعب الفرنسي الذي صنع الثورة.

لقد كانت مدرسة دستوت دوتراسي تسعى في البداية لأن تكون علما للمعاني والأفكار المجردة، يدرس نشأتها وتاريخ تطورها بدءا من الاحساسات الأولية التي اهتم بها عصر العقل (القرن17م) خاصة (جون لوك) و(كوندياك). ولم تكن تلك الصياغات وقفا على القضايا المعرفية، فقط بل جاوزتها إلى الامور السياسية ايضا. فوقفت لذلك وراء قادة الثورة الفرنسية، واستعمل أولئك القادة أفكار مدرسة الأيديولوجيا كسلاح لايستغنى عنه في الصراع ضد العقائد السياسية، والدينية المتسلطة التي اعتمد عليها النظام السابق في الحكم.

---

[125] - Raymond Aron (*trois essais sur l'age industriel*) Paris, Plon 1966, p 215.

[126] - André Lalande "*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*" . Ed. PUF Paris 1976 p.458.

2.2 ـ تحليل د. عبد الله العروي للأيديولوجيا.

لعل الأستاذ عبد الله العروي أول كاتب مغربي استخدم بغزارة لفظ اللأيديولوجية في إنتاجه الفكري، وهذا مايتضح عند الاطلاع على مؤلفاته مثل "الايديولوجية العربية المعاصرة" أو "العرب والفكر التاريخي" أو "مفهوم الدولة " أو"مفهوم الحرية" أو "مفهوم الإيديولوجية". والسبب في ذلك يرجع إلى أن الأستاذ كان من المغاربة الأوائل الذين تبنوا الفكر اليساري وعملوا على نشره ومناصرة الأيديولوجية الماركسية الاشتراكية. إذ بما أن الكتابات الماركسية في الشرق والغرب الأوربي، كانت أكثر الكتابات استعمالا لمفهوم الايديولوجية خصوصا في العقود الثلاثة الأولى للنصف الثاني من القرن العشرين ، بات من الضروري أن يكون لهذا الاستعمال صدى لدى الكتاب المغاربة الماركسيين. أضف إلى هذا أن الأستاذ عبد الله العروي يتميز بتكوين فلسفي متين، خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الأوربية في عصر النهضة والقرون المتأخرة . ومفهوم الأيديولوجية من إبداع الفلسفة الأوربية زمن الثورة الغربية. وقد تعرض العروي لتحليل مفهوم الايديولوجية في كتابه "مفهوم الايديولوجية ".

يقول الأستاذ عبد الله العروي في مقدمة هذا الكتاب : «إن مفهوم الإيديولوجيا ليس مفهوما عاديا يعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفا شافيا، وليس مفهوما متولدا عن بديهيات فيحد حدا مجردا، وإنما هو مفهوم اجتماعي وتاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة، انه يمثل "تراكم معان" مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة، أو الحرية، أو المادة، أو الإنسان»، ثم يقرر« أن كل نقاش حول مفهوم الإيديولوجيا يستلزم الاطلاع على أصله وصيرورته وبالتالي على المذاهب الفلسفية المتعلقة به»[127].

[127]– د . عبد الله العروي: " *مفهوم الايديولوجيا* " المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1984 ص 5.

يقترح الدكتور عبد الله العروي تعريب كلمة إيديولوجيا لتصبح على وزن أفعوله اي (أدلوجة)، ويعرض لمعنى الأدلوجة كقناع وكنظرة كونية، وكعلم للظاهرات.

أولا : الأدلوجة كقناع : يندرج تحت هذا المعنى استخدام القرن الثامن عشر الذي يرى الأدلوجة عبارة عن الافكار المسبقة الموروثة من عصور الجهل والاستعباد والاستغفال.

واستخلص مانهايم في كتابه : "الإيديولوجيا والطوباوية" أن الايديولوجيا هي الابتعاد عن الواقع والعجز عن إدراكه، من هنا كانت الحركة الاشتراكية تنعت الليبرالية بأنها إيديولوجية، بينما تنعتها هذه بأنها طوباوية. ويرجع عجز الأيديولوجيا إلى أنها متعلقة بوضع تجاوزه التطور، في حين يرجع عجز الطوباوية إلى أنها متعلقة بمستقبل مستبعد التحقيق. إن كل منظومة فكرية تكتسي صبغة أيديولوجية أو طوباوية حسب الظرف التاريخي الذي تظهر فيه والفئة الاجتماعية التي تستعملها. فقد كانت الليبرالية في القرن الثامن عشر طوباوية ثم انقلبت إلى إيديولوجيا في القرن اللاحق. ويندرج مفهوم الايديولوجية والطوباوية تحت مفهوم واحد هو الوعي الزائف. إن المثقف الحر من كل انتماء، هو وحده القادر على الانتقال من منظور إلى منظور، وهو الذي يصل إلى الوعي الصادق والموضوعية، لانه يقارن بين الايديولوجيات وينقد الواحدة من منظور الاخرى في حين لايمكن لمعتنق إيديولوجية معينة أن يفعل ذلك.

ثانيا : الأدلوجة كنظرة كونية : الأدلوجة تعبر عن مصالح فئوية إذا نظرنا إليها في إطار مجتمع آني، ولكنها نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي، فالفلسفة الالمانية ممثلة بالرومانسيين وهيغل، تعتبر أن كل حقبة تاريخية تتميز بروح خاصة بها هي تجسيد "للروح المطلقة" ، هذه الروح تحل في النتاج الفكري وآثار تلك الحقبة، ولاسبيل إلى فهم فكر و ثقافة أية حقبة تاريخية، بدون فهم روحها

الخاص. إن كل ثقافة تمثل "الروح المطلقة" في فترة معينة، فهي بالنسبة للفترة اللاحقة ناقصة ولكنها بالنسبة للتاريخ العام تامة كاملة.

ثالثا : الأدلوجة / علم الظواهر : تحت هذه المعنى يتطرق الدكتور العروي إلى نظرية ماركس حول الأدلوجة أو كما يسميها (ادلوجياء ماركس).

ينتقل ماركس إلى دراسة الأسباب الواقعية التي تمنع الذهن البشري من أن يعكس بنية الاشياء الحقيقية، فيتجه إلى نظرية الاستلاب الناجم عن توزيع العمل الاجتماعي. فنظرا إلى انفصال الشغل بالفكر عن الشغل باليد، يتصور المفكر أن ما يجري في ذهنه منفصل تماما عما يقوم به غيره من عمل جسماني. هذا من جهة، ومن جهة ثانية يعزل التوزيع العامل عن وسائل عمله، فتصبح وسائل العمل قوة يتخيل الفرد أنها قوة خارجية عنه ومتحكمة فيه.

إذا هناك ارتباط بين الظاهرات التالية: الملكية الفردية، فصل العامل عن وسائل عمله، وتوزيع العمل، الوعي المزيف، والعلاقات بين المفاهيم السابقة علاقات تولدية: الملكية الفردية تكمن وراء سلب العامل من وسائل العمل، والتوزيع وراء الاستلاب، والاستلاب وراء الوعي المزيف."[128]

3-2 – تحليل ونقد

في كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة "، حاول الأستاذ العروي أن يدرس الوضع الثقافي والسياسي الذي سيطر على المجتمع العربي في عصر النهضة. لقد كانت هذه الدراسة تتسم بنوع من العمق والجدية. بيد أنه كان أثناءها أسير فكر أيديولوجي

[128] – انظر منير الخطيب: "مفهوم الإيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر" مجلة الوحدة ص 116-117 عدد 75 دجنبر 1990.

بالرغم من موقفه النقدي من كل تصور أيديولوجي. وهذا يؤكد ما أشرت إليه آنفا من أن الموضوعية في العلوم الإنسانية والبحوث الاجتماعية شيء صعب المنال، وإن الباحث في هذه المجالات لايمكنه التخلص من سلطة العامل الذاتي. إن شرح سلفية محمد عبده مثلا بالأيديولوجية البورجوازية، وفهم عقلية وثقافة المسلمين من تصور ماركسي، يفيد أن باحثنا قد استعمل أدوات منهجية مستوردة وأنه بذلك يكرس فكرا استغرابيا دخيلا.

أما حين يطبق الأستاذ العروي بعض المصطلحات الاجتماعية والسياسية؛ كالبورجوازية، والاقطاعية، والكنسية، على المجتمع العربي، فهو يعبر عن نوعين من الاستغراب : استغراب أيديولوجي ويتجلى في ولائه للإديولوجيا الماركسية، واستغراب فكري فلسفي يظهر في تعلقه بالمصطلحات والمفاهيم الاجتماعية والسياسية الغربية، ومحاولة إسقاطها وتطبيقها على مجتمعاتنا، التي تختلف حضارة وثقافة وتاريخا عن المجتمعات الغربية.

هل عرفت مجتمعاتنا الإسلامية الحياة الدينية الكنسية، أو النظام الاقطاعي أو الثورة البورجوازية ؟ كلا إنها لم تعرف ذلك والتاريخ خير شاهد. إلا أن الأستاذ العروي عندما تقمص الايديولوجيا الماركسية، أوحت إليه بإصدار هذه الأحكام "العلمية". كيف لا والماركسية "علم العلوم" !! فصار في نفقه الفلسفي الإيديولوجي ضاربا عرض الحائط بكل الخصوصيات الحضارية والثقافية للمجتمعات الإسلامية.

وفيما يتعلق بمفهوم الأيديولوجيا، فإن واقع المجتمعات الإسلامية يلفظه أيضا لانه غريب عنه ولاينطبق عليه، ولابأس، هنا، من الإشارة إلى رأي آخر في موضوع الأيديولوجيا مغاير لوجهة نظر كاتبنا. لقد قلت فيما سبق : كانت مدرسة دستورت دوتراسي تسعى في البداية لأن تكون علما للمعاني والأفكار المجردة، يدرس نشأتها وتاريخ تطورها بدءا من الاحساسيات الأولية التي اهتم بها عصر العقل (القرن 17م) خاصة

جون لوك وكوندياك. ولم تكن تلك الصياغات وقفا على القضايا المعرفية فقط، بل جاوزتها إلى الأمور السياسية أيضا. فوقفت بذلك وراء قادة الثورة الفرنسية، واستعمل أولئك القادة أفكار (مدرسة الإيديولوجيا) كسلاح لايستغنى عنه في الصراع ضد العقائد السياسية والدينية المتسلطة التي اعتمد عليها النظام السابق في الحكم.

لكن ألا يمكننا أن نتساءل عن أصول هذه الفترة المؤثرة؟ أو كيف نفسر الظهور الفجائي لقوة هذه الأفكار؟

مما لاشك فيه أن هناك عوامل كثيرة مهدت لهذه الظاهرة وعلى رأسها حركة التنوير؛ تلك الحركة الفكرية الفلسفية(القرن 18م)، التي كانت تنادي بالتقدم وتقديس العقل وحده، وتحارب الدين الكنسي والتقاليد. غير أن السبب العميق والمباشر، يرجع إلى ذلك الفراغ الناتج عن القطيعة الفكرية والروحية مع الماضي ومع السماء. لقد شعر الأوربيون، وخاصة مفكري الحركة التنويرية، أن الحضارة الأوربية الحديثة ، التي شرع في بنائها، هي أول حضارة إنسانية متقدمة بكل ماتحمل كلمتا انسانية وتقدم من معنى، وأن الماضي أو على الاقل ماضي القرون الوسطى ظلام دامس، وأن مستقبل الحضارة الحديثة نور ساطع. لقد أقصت القطيعة روح الثقافات القديمة والمعاصرة باستثناء جانب من الهيلينية اليونانية.

وبعدما كان الأوربي بالأمس القريب، يقدس مبادئ الدين الكنسي، ويملأ قلبه بأفكار مصدرها السماء، إذا به يسقط فجأة في فراغ ويشعر بخواء رهيب، إثر حدوث تلك القطيعة الفكرية والروحية، وبعد نبذ كل أنواع التدين. لكن هذا الفراغ وهذا الخواء يجب ملؤهما وإلا تمزق الإنسان. ومن هنا كانت قوة الأفكار وقوة الأيديولوجيات. فبقدر ماكانت هذه الافكار أساسا لروح الحضارة الصناعية، كانت أيضا بلسما لذلك التمزق الباطني الذي أحدثته القطيعة الروحية الفجائية، لابد للإنسان أن يقدس شيئا.

والأوربي الذي أعرض عن تقديس مبادئ الكنسية وأعـرض عـن السـماء، قـدس الأفكـار وولى وجهه شطر الارض. فتقادفتـه الأفكـار والفلسـفات ودحرجتـه الأيـديولوجيات مـن ليبيرالية، واشتراكية، وديموقراطية، إلى غير ذلك . "تجلـت هـذه الايـديولوجيات الـتي ستحاول رد الثقـة إلى نفـوس الأوربـيين المتـأثرة بفعـل القطيعـة، في الفكـر الليـبيرالي والديموقراطي، ومن جهة أخرى في الفكر الاشتراكي، وكذلك في الفكر العلماني "[129].

ويمكـن اعتبـار الفكـر البورجـوازي أول نسـق فكـري حـديث تبلـور في إطـار فكـر أيديولوجي، ذلك أن الطبقة البورجوازية الصاعدة قبيل اندلاع الثـورة، كانـت تـدعو إلى تقـويض المجتمـع الإقطـاعي، وإقامـة مجتمـع جديـد تسـوده العدالـة والحريـة، غـير أن حاجاتها إلى إطار فكري تستند إليه كانت ضرورية، ومن هنا تبنـت البورجوازيـة فلسـفة التنوير، واتخذت منها المرآة التي عكست فيها رؤيتها لنفسها وللعالم، وهي أيضا المرآة التي أسقطت عليها الصورة التي ينبغي للطبقات الأخرى أن تتعرف بها. وبما أن فلسفة التنوير فلسفة عقلانية، فإن البرجوازية الناشئة نددت بكل سلطة لاتقوم علـى العقـل، وبالتـالي هاجمت سلطة الإقطاعيين التي تستمد مشروعيتها من تقاليد بالية وآراء ذاتية مناقضة للعقل.

ولما تبنى البورجوازيون المبادئ الإنسـانية ومبـادئ العقـل، وواعـدوا الشـعب الفرنسـي بإقامة العدالة والقضاء على الظلم والفساد وإرسـاء أسـس العلـم ، تم لهـم الوصـول إلى الحكم بعد أن أذكوا نار الثورة الفرنسية بأفكارهم الاجتماعيـة ومـواقفهم السياسـية إلى جانب الشعب المتهور.

لكن ما أن استتب الأمر لصالح الطبقة البورجوازية هذه حتى انطفأت الروح الثوريـة، وتحولت هذه الطبقة إلى أسرة محافظة وظهرت نياتهـا الأنانيـة، وعـاد الفتـك بالإنسـان الفرنسي والأوربي عامة، وعاد الاستغلال من جديد. فظهر استخدام الأطفال والنسـاء في المصانع الأولى الناشئة، وما أشبه ذلك من ألـوان الظلـم والعـذاب. وكـان مـن نتـائج ذلـك ظهور الحركة اللاعقلانية أو الرومانسية، والتي قامت كرد فعل ضـد الحركـة العقلانيـة،

[129]– Jean Baechler ;(*Qu'est-ce que l'ideolegie)*Ed . Callimard 1976 France . p .116

وخصوصا العقلانية البورجوازية . ويذهب (جان باكلير) في كتابه : "ماهي الإيديولوجيا" إلى أن « الطلب الايديولوجي (أو الرغبة في التأدلج) حاد وقياسي لدى المجتمعات الغربية منذ القرن الثامن عشر، وكذا عند الشعوب البدائية، ويضيف من ناحية أخرى، بأن الايديولوجيا تعبير عن انحراف تدريجي للمعرفة... وهكذا يتضح التناقض الصارخ المتضمن في الحداثة أو الثقافة العصرية. ذلك أن الاشخاص الأذكياء والمثقفين منهم في نفس الوقت، أكثر الناس بلاهة وأشدهم غباء ، إن الأفراد المثقفين أصبحوا ضحية الفصام النفسي والشخصي (الشيزوفرينيا) الناتج عن كون تقدم وتطور العلم والمعرفة، مصاحب بتطور ونمو موازي بالنسبة لفقدان الواقع وضياع العقل السليم» [130].

---

[130] Jen Baechler , *Qu'est-ce que l'ideolegie*, Ed / Callimard 1976 France P394–

الفصل الثاني: في الفن الروائي

(محمد زفزاف، الطاهر بن جلون)

1-تمهيد

2-حول النقد الروائي

3-الاستغراب الفلسفي في رواية "أرصفة وجدران" لمحمد زفزاف

4-الأدب الجنسي والاستهزاء بالمقدسات الدينية عند الطاهر بن جلون

1.4- مقدمة حول الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية

2.4-تقليد الأدب الجنسي الساقط

3.4-الاستهزاء بالمقدسات الدينية

1-تمهيد

ظهرت الرواية في الآداب الغربية في القرن التاسع عشر الميلادي، فعبرت في نشأتها، شكلا ومضمونا، عن نوع من الإفرازات الثقافية والأدبية الناجمة عن الثورة البورجوازية، التي أحدثت تغييرا جذريا في البنية الاقتصادية والاجتماعية الأوربية، نجم عنه ظهور الطبقة الوسطى. ولم تعرف الرواية طريقها إلى المغرب إلا بعد الاستقلال ببضع سنوات.

ويكاد النقاد المغاربة يجمعون على أن رواية "في الطفولة" لعبد المجيد بن جلون، تعتبر أول عمل روائي في الأدب المغربي المعاصر. وكما تفاعل هذا الجنس الأدبي في نشأته وتطوره مع الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأوربية، فإنه بالنسبة للمغرب، حاول أيضا أن يصور جوانب من الواقع الاجتماعي والسياسي غداة الاستقلال، ويعبر عما تكنه نفوس المغاربة من أحاسيس وآلام وتطلعات.

ولقد عدت بعض الأعمال الروائية تعبيرا عن واقع وتصورات الفئة البورجوازية، التي اكتسحت مواقع السلطة والامتيازات بعد الاستقلال، واحتلت "بحكم تفوقها المادي والاقتصادي المواقع الأمامية من الحركة الثقافية". في حين أن معظم الروايات المغربية اعتبرت "نتاجا لإديوليوجية الطبقة المتوسطة في بلادنا منذ أواخر الستينيات، حيث أنها كتبت من طرف مجموعة تنتمي في معظمها إلى الطبقة الوسطى.

وقد أدى هذا الربط بين نشأة الواقع الروائي وطبقة اجتماعية معينة، هي الطبقة البورجوازية والوسطى منها على الأخص، بالنقاد إلى اعتبار هموم المثقف البورجوازي الصغير، محور أغلب الأعمال الروائية، وتداولت أغلب النصوص النقدية التطبيقية هذا الحكم؛ حيث رأى النقاد بأن المرتكز الفكري لمعظم الكتابات الروائية هو الطبقية التي

كونها المثقف البورجوازي الصغير عن ظروف واقعه المادي وممارسته الاجتماعية، في خضم عملية بحثه عن معنى وجوده وقضايا تطلعاته وأوضاعه وحياته.[131]

ثم إن النص الروائي في المغرب عرف خمسة أنواع: 1- الرواية الذاتية (السيرة الذاتية) مثل "الزاوية" للتهامي الوزاني، أو " في الطفولة" لعبد المجيد بن جلون. 2- الرواية العاطفية، مثل "أمطار الرحمة" لعبد الرحمن المريني. 3- الرواية التاريخية " وزير غرناطة" لعبد الهادي بوطالب، و"المعركة الكبرى " لأحمد محمد شماعو... إلخ. 4- الرواية الفلسفية: "جيل الظمأ" و "إكسير الحياة" لمحمد عزيز الحبابي. 5- الرواية الاجتماعية والواقعية: وهذا النوع الأخير يضم أغلب الروايات المغربية.

إن الاستغراب الذي نشأ في المجتمع المغربي قبل مجيء الاستعمار ببضعة عقود، وترعرع زمن الحماية الفرنسية، لم يصب مجال الأدب إلا بعد الاستقلال. وهكذا لم يكد ينصرم العقد الأول من الاستقلال، حتى دبت نزعة الاستغراب في الأدب المغربي الحديث، سواء في القصة، أو الرواية، أو الشعر أو الكتابة المسرحية، مما أدى إلى غربة الأديب وتعميق الهوة بينه وبين قارئه.

---

[131]- فاطمة الزهراء أزوريل "مفاهيم نقد الرواية بالمغرب" (مصادرها العربية والأجنبية) مطبعة النجاح الجديدة 1989 ص9.

2- حول النقد الروائي

أكدت الدراسات والبحوث أن المغرب المستقل، ورث عن الاستعمار مشاكل وأوضاعا اجتماعية واقتصادية عميقة، كانت لها مضاعفات خطيرة على المجتمع عموما، وعلى الطبقتين الفقيرة والوسطى بصفة خاصة.

ففي البداية عانى الفلاح المغربي الأهوال والشدائد، عندما جرده المستعمر الأجنبي من أرضه وحوله إلى أجير، وبقي بعد الاستقلال يشكو حاله من جراء التهميش الذي عرفته القرى المغربية. أما المدينة فقد أصبحت مسرحا لاكتظاظ المهاجرين القرويين الذين قصدوها بحثا عن العمل، ولم يكن إحساسهم بالاستغلال من قبل أرباب المعامل الناشئة، بأقل من إحساسهم بالاستغلال نفسه من قبل المعمرين بالأمس. ولعل الاضطرابات التي اتسمت بها الاختيارات السياسية والاقتصادية طيلة الستينيات، خير دليل على تردي الوضعية الاجتماعية. كما عبرت حركات الاحتجاج العام التي اندلعت في عدة مدن مغربية خلال شهر مارس سنة 1965، وكذا الاضطرابات العمالية المتتالية، وإضرابات الجامعات والمعاهد الثانوية، عن الاستياء العميق إزاء الأوضاع المتردية.

"كان ظهور الحركات اليسارية ذات التوجه الماركسي في السبعينيات، منبثقا عن هذا الواقع، إذ أن الأجيال الشابة التي تنتمي إلى الفئات الوسطى والصغيرة، والتي درست بمختلف الجامعات، قد خضعت لمؤثرات فكرية متعددة لعل من أهمها النظرية الماركسية، حيث وجدت فيها معينا على فهم الواقع والمطالبة بتغييره، وعلى رفض الواقع العربي بعد هزيمة يونيو 1967 وانتقاد الأنظمة العربية، حيث أن الحركات اليسارية ذات التوجه الماركسي، اعتبرت هذه الهزيمة دليلا قاطعا على فشل الأنظمة البورجوازية في التسيير والمواجهة، ورغم الإبعاد المفروض الذي خضعت له هذه الحركات في المغرب منذ السنوات الأولى من السبعينيات، فإن الفكر الماركسي ظل يشكل خلفية رئيسية في المجال الأدبي

إبداعا ونقدا بصفة خاصة. وذلك ما يساهم في توضيح بعض ملامح الحركة النقدية كسيادة الاتجاه الواقعي في مجال نقد الرواية، والطابع السياسي الواضح الذي اكتسته بعض المواقف النقدية من بعض الروائيين، لقد صاحبت هذه المواقف المد اليساري الماركسي في بداية السبعينات، وأبرزت إحدى السمات التي طبعت المجال الثقافي بصفة عامة، وتمثلت في ارتباط الثقافي و السياسي[132].

"نشأ النقد الروائي في المغرب في إطار هذه الخلفية بكل شروطها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولاشك أن مساره و مرتكزاته النظرية ومفاهيمه نابعة منها. ولذلك فإن سيادة المفهوم السوسيولوجي للرواية منذ أواخر الستينيات وحتى بداية الثمانينات، كما سيتضح لاحقا والإلحاح على الواقعية، وعلى المضمون الروائي الملتزم، ونبذ القضايا المتعلقة بالشكل الروائي، كل ذلك من شأنه أن يؤكد الارتباط الذي لا يمكن التغاضي عنه بين الواقع بكل مستوياته من جهة، وبين نقد الرواية من جهة ثانية".[133]

وهكذا منذ مطلع السبعينيات، اهتم النقد الأدبي الروائي بالرؤية الواقعية؛ فقد كتب محمد برادة وإدريس الناقوري وغيرهما، مقالات وكتبا في هذا الشأن، وتم توضيح مفهوم الواقعية كمنهج يقوم أساسا على رؤية معينة للأدب وعلاقته بالواقع.

"وليست الواقعية سوى واحدة من المقولات العلمية الشاملة والموضوعية التي تلخص موقفا وفكرة صائبة يؤكدان أن الأدب والإيديولوجية عموما هما، في كل زمان ومكان، نتائج واقع بشري وثمرة تجربة اجتماعية معيشة.

---

132 – فاطمة الزهراء أزوريل، المرجع السابق ص 17-18.
133 _ " " " " ص 23.

فالأدب إذن جزء من الواقع وأحد لوازمه، وكل تحليل يفيد في معرفة الواقع لابد أن يساعد كذلك على فهم الأدب، على اعتبار أن الأدب جزء من حركة الإنسان في العالم، ووسيلة من وسائل تعبيره عن علاقته بالعالم وعن تصوره له"[134].

ومن الناحية المنهجية، تبنى بعض النقاد المغاربة منهجا اجتماعيا جدليا بصورته الكلاسيكية التي كانت سائدة في أوربا مع بداية هذا القرن. وعلى رأس هؤلاء النقاد، إدريس الناقوري، وذلك بالرغم من اعترافه في مقدمة كتابه "المصطلح المشترك"، باستفادته من نظرية لوكاتش، وغولدمان في الرواية.

ونجد أن منهج هذا الأخير البنيوي التكويني أكثر حضورا في الدراسات النقدية الأولى، التي تناولت فن القصة والرواية، وقد استعان بهذا المنهج عبد الكبير الخطيبي في كتابه "الرواية المغربية" بجانب المنهج الموضوعي الذي عرف "رولاند بارت" في بداية مسيرته النقدية.

وقد اختار المنهج الكولدماني أيضا سعيد علوش، لتحليل نماذج من الرواية المغربية في كتابه "الرواية، الإيديولوجيا في المغرب العربي". كما توسل به نجيب العوفي في كتابه "درجة الوعي في الكتابة" الذي يدرس فيه بعض الأنواع الأدبية بجانب الرواية والقصة.

وطبق هذا المنهج لحمداني حميد في أطروحته الجامعية "الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي". وقد كانت البنيوية التكوينية بدقة مفاهيمها ووضوح أساسها النظري، مدخلا وأصلا من أصول الاهتمام بالباختينية التي استغل بعض الباحثين

---

134 – إدريس الناقوري"المصطلح المشترك" والنشر المغربية، البيضاء، الطبعة الثالثة 1985 ص 8.

المغاربة في مطلع الثمانينيات نظريتها الشعرية في دراستهم وأبحاثهم الروائية، وأخص بالذكر الأستاذين محمد برادة وأحمد اليابوري.

وأسهم إبراهيم الخطيب في التعريف بنظرية المنهج الشكلاني، من خلال ترجماته لبعض نصوص الشكلانيين الروس، التي حاول تطبيق بعض مفاهيمها على بعض الروايات المغربية في السبعينيات. غير أن هذا النمط من الأبحاث لم يحظ باهتمام النقاد المغاربة، نظرا لكون اهتمامها ينصب على الجانب الشكلي الفني للعمل الأدبي، وعلى النسق اللغوي الداخلي للنص الأدبي مع إهمال المرجعية الاجتماعية والتاريخية لهذا النص.

وهكذا "شكلت النظريات الغربية في مجال النقد الروائي، المصدر الأساسي إن لم نقل الحتمي الذي استقى منه النقاد العرب مفهوم الرواية. نظرا لحداثة هذا النوع من الأدب العربي وغياب تراث نقدي في مجال الرواية، قد يمتاح منه الناقد كما هو الشأن بالنسبة للشعر مثلا. لقد كان النقد العربي، هو الوسيط الذي حمل إلى النقاد المغاربة بعض مفاهيم النقد الغربي، وعمل على تعميمها في الساحة العربية، لأنه عربها وطبقها على أعمال عربية محلية. غير أن النقد الروائي بالمغرب يبرز بشكل واضح خلال المنتصف الثاني من السبعينيات، أن النقاد المغاربة يتوفرون إلى جانب اطلاعهم على الكتابات النقدية الواردة من المشرق العربي، على معرفة متفاوتة بالمصادر النقدية الغربية، سواء في آثارها الأصلية، أو التي ترجمت إلى العربية.

يفرض البحث عن المصادر النقدية المغربية التي اعتمدها النقاد المغاربة في مفهوم الرواية، ملاحظة الارتباط النوعي بالثقافة الفرنسية لدى المثقف المغربي كناتج عن ظروف تاريخية محددة، مما يدفع إلى القول بأن اللغة الوسيطة بين الناقد المغربي

والناقد الغربي، هي الفرنسية في أغلب الحالات، وأن تأثير النقد الأدبي في فرنسا ساهم ويساهم كعامل خارجي رئيسي في توجيه النقد المغربي وضبط مفاهيمه"[135].

وإذا كانت المناهج النقدية المستوردة قد أفادت النقاد المغاربة الروائيين في فهم وتحليل وترشيد النص الروائي، فإن استعمالها لم يخل من عثرات، كما كانت له سلبيات كثيرة. وسأقتصر هنا على مثال من تقديم الدكتور محمد الكتاني لكتاب "الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي"[136]

" وهكذا يرتبط الفهم الروائي عضويا بالوسط الاجتماعي، لأنه يعيش في قلبه ويتصل بكل شرائحه، ويصدر عن وعيه، ولكنه في نفس الوقت، يخضع من حيث الشكل لقواعد (البنية) المتميزة فيه. ومن تطابق البنية الفنية والمكونات الموضوعية، ينشأ مشروع المنهج المفسر لهذا الإبداع. وهو المنهج الذي يقترحه المؤلف في هذا البحث، غير أنه يتحمس له بالقدر الذي تتلاشى أمام عينيه كل سلبياته، فتمضي به غلواء الحماس إلى حد أنه يعتبر الروائي المبدع مجرد واضع للصياغة الفنية المناسبة للوعي الجماعي الذي يعتمل في ضمير الجماعة التي ينتمي إليها، أو الطبقة التي يعبر عنها، فالنص الروائي مرتهن حتما بالبنية الفكرية للجماعة، وإن بدا أنه من صنع كاتبه، لأن كاتبه لا يستقل بوعيه ولا بفنه، ولا بشيء ذاتي، مهما يكن حظه من الوجود، عن تلك البنية الجماعية. وتلج به الغلواء في مضايق هذا المنهج، فيصبح ناقدا دوغمائيا يتعاطف مع كل عمل روائي يرفض التصالح مع الواقع، ويدين كل عمل روائي متفائل، لأن التفاؤل ليس سوى عاطفة لا مبرر لها من منظور جدلية الصراع الطبقي.

---

[135] – أزوريل، المرجع السابق ص60-61.

[136] – هذا الكتاب في الأصل رسالة جامعية هيأها الناقد الروائي حميد لحمداني تحت إشراف د محمد الكتاني وطبعت سنة1985 بدار الثقافة (الدار البيضاء).

وقد كان موقفنا من هذا النظرية سواء في حد ذاتها أو من خلال تطبيقها في هذا البحث، أنها تؤول العمل الفني بدل أن تحلله، فهي تجافي روح المعرفة الموضوعية، وأنها حين تطبيقها تتجاهل أمرين: أولهما: الحدود القائمة فعلا بين الذاتي والموضوعي، بين المبدع وبين مجتمعه، بين وعيه الذاتي ووعيه الموضوعي باعتبارهما متداخلين لا منفصلين، بحيث يجب أن نعتبر أن تخلي الروائي عن وعيه الذاتي في سبيل تبني وعي جماعي، مرحلة من التطور يصل إليها عبر التحامه بطبقة اجتماعية ما، وليس قدرا مقدورا له في جميع الأحوال.

فالمبدع ينتقل من وعي مغاير عبر تجربته الذاتية، والتحامه بقضايا مجتمعه أو طبقته، وقد يظل متقوقعا في ذاته، وقد يمزج بين الموقفين. وهكذا يبدو أن ذاتية الروائي تتجاوز نفسها لتنماث في المجتمع، وهو شبيه بمركب كيميائي تتغير فيه العناصر الذاتية فتصبح شيئا آخر، ليست هي الذات وليست هي الموضوع، في حين يمضي المنهج المطبق إلى تأكيد صيرورة الذاتي موضوعيا، بشكل حتمي أو آلي، وحينئذ لا نعرف أين نضع إبداعات روائية كثيرة تشذ عن هذه القاعدة.

لقد أصاب الناقد الدكتور محمد الكتاني في قوله: " غير أنه يتحمس له أي لمنهجه، بالقدر الذي تتلاشى أمام عينيه كل سلبياته... إلى حد أنه يعتبر الروائي المبدع مجرد واضع للصياغة الفنية المناسبة للوعي الجماعي... فالنص الروائي مرتهن حتما بالبنية الفكرية للجماعة... لأن كاتبه لا يستقل بوعيه، ولا فنه، ولا بشيء ذاتي عن تلك البنية الجماعية..." وهذا نقد موجه لحميد لحمداني وللمنهج في نفس الوقت. ولطالما وقع النقاد البنيويون في مثل هذا الخطأ الناتج عن المبالغة في الاستعمال الآلي لعناصر ومفاهيم البنيوية التكوينية. ولعل الطبيعة الذاتية للمنهج البنيوي تكون المصدر الأساسي لهذا "الانزلاق" المنهجي الذي يحصل للنقاد أثناء استعمالهم للمنهج المذكور. "وهكذا نرى أن استعمال كلمة بنية بحسن نية لا يخلو من مخاطرة، خصوصا حين تكون

إزاء علم لا يملك بعد الأدوات النظرية التي تؤهله لإدراك ذلك الموضوع على المنشود. ويكون عندئذ استخدام كلمة بنية مجرد تعالم وادعاء.

وأخطر ما يكون الأمر أن تستخدم هذه الكلمة حين يكون المرء بصدد وقائع مركبة ومعقدة، ولا يملك استيعابها والإحاطة بها، فيعمد إلى احتوائها في طلاسم لفظية غامضة مختلطة بالضرورة، لكي يخلص من كل ذلك إلى استنتاج مبدأ أولي قابل للطعن حتما، ألا وهو الزعم بأن لتلك الوقائع طابعا ونسقا تنظيميا، ولاشك أن المرء حين يقول عن أي واقعة أنها تمثل نظاما أو نسقا، فإنه يرفع عنها كل عرضية تاريخية، كما أنه يقضي في الوقت نفسه على كل مبادلة حرة[137].

ومن ناحية أخرى فإن ربط الإبداع الروائي وتقييده بالبنية الفكرية للجماعة، وإعطاء الأولوية للعالم الاجتماعي على حساب ذاتية الروائي، كل ذلك يعبر عن مدى هيمنة المذاهب والتيارات الاجتماعية والفلسفية في الغرب على أقلام النقاد المغاربة، وهذه المذاهب تعلي من شأن المجتمع والعوامل الخارجية الاجتماعية والاقتصادية، وتحط من قيمة الفرد ومبادراته الذاتية. ومن هنا فإن تحكم النسق أو البنية في الإبداع الأدبي والفكري من باب تحكم العامل الاقتصادي، على الطريقة الماركسية، في الإنتاج الاجتماعي والثقافي، وتحكم العامل الاجتماعي، على الطريقة الدوركايمية، في النشاط الحضاري برمته وهكذا... بل إن إميل دوركايم جعل للمجتمع عقلا خاصا ومستقلا أطلق عليه اسم "العقل الجمعي"[138]، هذا العقل يجعل من خواص الوقائع والعوامل الاجتماعية أنها إجبارية وإلزامية، لكونها تصدر عن قوة تعلو على الأفراد وهي قوة العقل الجمعي.

---

137 - عمر محمد الطالب "مذاهب الدراسات الأدبية الحديثة" دار اليسر للنشر مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1988 ص 266

138 - انظر حسن شحاته سعفان "تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية" دار النهضة العربية مصر ط الرابعة 1966 ص 240 و ما بعدها وانظر أيضا 1976 p 388 et suiteEd.Gallimard France (les étapes de la pensée sociologique) Raymond Aron)

ويـرى دوركـايم في كتابـه « les règles de la méthode sociologique[139] » " قواعـد المنـهج في علـم الاجتمـاع" أن الفـرد لا قيمـة لـه، ولا معـنى للتشـبث بالحريـة الفردية، وإنما القيم كلها للمجتمع الذي يخلق الأديان والعقائد والقـيم الروحيـة، وكلـها عبث لا قيمة له،وهو في هذا يحاول إرساء قاعدة تتعـارض مـع الإرادة البشـرية وترمـي إلى القول بأن التحلل والانحلال أمر حتمي. إن دوركايم يعد واحدا من كبـار الـدعاة إلى إنكار شخصية الفرد...

والخلاصـة أن النقـد الروائـي في المغـرب دار ويـدور في فلـك الاسـتغراب، وأن النقـاد المغاربة ما فتئوا يقلدون أساتذتهم الغربيين ويطبقون مناهجهم، حـتى ولـو أدى ذلـك إلى "إلحاق الضرر" بالإنتاج الأدبي. يقـول الـدكتور حسـن حنفـي:" نـنزع أنفسـنا مـن بيئتنـا الثقافية إما إحساسا بالعار أمامها، أو خجلا منها، أو جهلا بها، أو تقليـدا للغـير، أو انبـهارا به، أو رغبة في اللحاق بركابه.

نـزرع أنفسـنا في بيئـة ثقافيـة أخـرى، نـدخل في معاركهـا ونحـن لسـنا أطرافـا فيهـا، وبالتالي نحول أنفسنا إلى وكلاء حضـاريين للغرب.هـذا مثـالي وهـذا واقعـي، هـذا عقلـي وذاك حسي، هذا وجودي وذاك وضـعي، هـذا تحليلـي وذاك بنيـوي، هـذا ماركسـي وذلـك برجماتي... الخ.

نعطي الثقافة الغربية نوعا من الإطلاق والتعميم ليس لها، وننشـرها خـارج حـدودها، وبالتالي نحقق مآرب ثقافة المركز باعتبارها ثقافة مهيمنة وموجهة للأطراف"[140].

---

[139] – انظر الفصل الأول والثاني من كتاب " Les régles de la méthode sociologique/France Ed/1973"

[140] _ حسن حنفي "مقدمة في علم الاستغراب....." ص 77

3-الاستغراب الفلسفي في رواية "أرصفة وجدران"

لعل من الصعوبة بمكان إنكار المبررات المنطقية والموضوعية للاستغراب الروائي في مجال النقد، وذلك لأن الناقد العربي حين يقارب الرواية يقف على أرض لا يتوفر فيها على أصول أو تراث نقدي، عليه أن يبحث عن جذور له في النقد الأوربي بالضرورة، وذلك ما فعله العرب منذ نهاية القرن الماضي، إذ أكد بعضهم مثلا سنة 1899 على الأهمية التي اكتسبتها الرواية في الدول الأوربية: "لا يخفى ما لأمم أوربا على العموم من الشغف بأمر الروايات ولا سيما التمثيلية منها لما فيها من الحكمة من تهذيب الأخلاق وتنوير الأذهان.." كما نجد بعضهم الآخر يشير في الفترة نفسها إلى النقد الذي يواكبها في الدول الأوربية وأهميته في تطوير الإنتاج الروائي. "فعندهم (الأمريكيون والأوربيون) نوع من التعليم والتدريب في جرائدهم وهو الانتقاد المحص الذي تنتقد به مؤلفاتهم. فلا تظهر رواية حتى ينبري لها كتاب من كل صوب، يبينون ما فيها من الحسنات والسيئات والمبتكرات والمنتحلات، وكلما علت منزلة المؤلف في عيونهم، بالغوا في انتقاد روايته وإظهار معايبها"[141]

لكنه إذا أجاز النقاد الاستغراب في ميدان النقد الروائي، فكيف يرضون عنه في مجال الإبداع؟ وهل كان من الضروري أن تلتقي جميع المذاهب والتيارات، التي أنتجها الغرب، في الرواية المغربية؟ أليس في مقدور الروائيين المغاربة أن يبدعوا خارج إطار الأيديولوجيات والفلسفات المستوردة؟ أم أن وجود ذلك الإطار شرط في الإبداع الروائي؟

تعتبر رواية "أرصفة وجدران"[142] لمحمد زفزاف، من بين الروايات المغربية الكثيرة التي تجسد الاستغراب الروائي شكلا ومضمونا. وقد اختار الكاتب الروائي الفلسفة

[141] -فاطمة الزهراء أزرويل المرجع السابق ص 30-31

[142] - صدرت هذه الرواية عن منشورات وزارة الإعلام بالعراق،سلسلة كتابات جديدة رقم 1-1974.

الوجودية على الطريقة السارترية؛ "ج بول سارتر"، إطارا لتصوير أحداث الرواية، ومجالا فكريا مؤسسا للحوار. إن بومهدي، البطل الأساسي لرواية "أرصفة جديدة"، يكره العالم ويجرده من كل قيمة: "إن العالم مهترئ وقديم، بل عادي جدا"[143] ولا يستثني في كراهية العالم حتى أمه: "إني أكرهها وأكره حتى البيت الذي يجمعني وإياها، إنها تعطف علي، ولكني أعتقد أنها لا تصلح لعطفي عليها، إنها لا تعجبني، لست أدري لماذا"[144]

ويعبر محمد زفزاف من خلال بطله "بومهدي" عن أفكار العبث وسخافة الحياة، ولا جدواها بأسلوب لامس أسلوب ج.ب.سارتر عندما يتحدث في "الغثيان" على لسان بطله "انطوان روكونتين"، "انطلق على الرصيف كورقة صفراء تدفعها الريح"[145].

" رأسي ثقيل كالرصاص، في جمجمتي نغم كنسي رتيب: طن، طن، طن"[146]

" في داخل الذات هناك الآلام، وانتحارات باردة كالصقيع"[147]

" الحياة غير مجدية، العبث في كل شيء، هذا العالم لا يحتمل"[148]

" ضجيج السيارات والشاحنات، الناس يمشون بلا هوية"[149]

ويبلغ الشعور بالضياع مداه عندما يبدي البطل رغبته في الانتحار "أنا أنتحر بسهولة ويسر... أو أتناول أقراصا مميتة(...) أفكر أحيانا في الفرق بيني وبين هذا الجدار وهذا النبات، ربما يكون أحسن حالا مني"[150]

---

143 - "أرصفة وجدران"..... ص9.
144 - " " ص13
145 - " " ص10
146 - " " ص52
147 - " " ص66
148 - " " ص70
149 - " " ص70
150 - أرصفة وجدران .... ص62.

إن التجربة الأساسية التي تقوم عليها رواية "الغثيان" لجان بول سارتر، هي تجربة الملل. ذلك الملل العميق الذي يخيم كأنه ضباب صامت في مهاوي الواقع الإنساني، والذي يدفع بالإنسان إلى الانسلاخ من شخصيته والانعزال عن المجتمع. وليس الغثيان، كما جاء في الرواية المذكورة، سوى الشعور بالاختناق الذي يسببه الكشف للوجود، كأنه شيء يأخذك من كل جوانبك بغتة، ويثقل على قلبك، أشبه ما يكون بحيوان ضخم لا يتحرك.

يقول ج. ب. سارتر: " يجب علينا أن نتخلى عن إرادة فلاسفة الواجب، التي لا هم لها سوى أن تفرض على عقولنا ومشاعرنا نظاما مصطنعا، وقهرا متعسفا، وينبغي أن نترك الأنا بأكملها لمنطقها الخاص. وهذا معناه؛ ألا يصير مجال لأن أقول "أنا" أو "أنا أفكر"، بل أن أقول: "ثمة شيء يفكر فيه"، و "كلما ازداد تفكيري قل وجودي"، على حد تعبير إحدى شخصيات رواية "إيقاف التنفيد". ونتيجة هذا الانسلاخ من الشخصية هي أن نستبعد من الفكر كل ما هو ذو وزن أو تركيب اجتماعي، أوكل خضوع للأوامر الأجنبية عن الذات، وكل ما يصدر عن تأثير عائلي أو مهني، أو الأشكال المتحجرة للتقاليد. وبهذا يختفي الستار الذي يحجب عنا العدم، والذي يحمينا من الغثيان"[151]

ويصح أن يرى الباحث في فلسفة سارتر تعبيرا عن يأس الإنسان الأوربي في فترة ما بعد الحرب، والإنسان الفرنسي خاصة، وأن يجد أن تلك الفلسفة هي التي تقابل "تصور العالم عند كائن بلا إيمان ولا عقيدة، وبغير هدف في الحياة".

والسمة المشتركة الرئيسة بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين الميلادي، تقوم في أنها جميعا تنبع ابتداء من " تجربة" معيشة، تسمى تجربة "وجودية". ومن الصعب تعريفها تعريفا دقيقا، وهذه التجربة الوجودية تختلف من فيلسوف لآخر

---

[151] – **ريجيس جوليفييه "المذاهب الوجودية من كير كجورد إلى جان بول سارتر" ترجمة فؤاد كاحل/ القاهرة**1971 **ص** 129.

من هؤلاء الوجوديين. وهكذا، فإن تلك التجربة تأخذ في حالة (ياسبيرز) شكل إدراك سخافة الوجود، وفي حالة (هيدجر) شكل تجربة "السير نحو الموت"، وفي حالة (سارتر) شكل تجربة "الغثيان". ولا يخفي الوجوديون أبدا أن فلسفتهم نشأت من تجربة من هذا القبيل. ومن هنا فإن الفلسفة الوجودية، بصفة عامة، بما في ذلك عند (هيدجر)، تحمل طابعا شخصيا بسبب التجربة المعيشة.

"ويرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع، ويقللون من قيمة المعرفة العقلية في ميدان الفلسفة. فهم يرون أن المعرفة الحقة لا تكتسب بوسيلة العقل، بل ينبغي بالأحرى التعامل مع الواقع، هنا التعامل أو الخبرة يتم على الخصوص بالقلق، أو في تجربة القلق، وفيه يدرك هشاشة وضعه في العالم هذا العالم الذي يلقى إليه الإنسان إلقاء، ويدرك أخيرا أنه سائر إلى الموت"[152].

إن المرء ليعجب عندما يطلع على الموقف السلبي الذي اتخذته الوجودية إزاء العقل، ولكن العجب قد يبطل إذا علم أن الوجودية جاءت في عصر شهد انهيار المذاهب التفاؤلية المتسمة برضا "البورجوازية" والإيمان بالتقدم والثقافة، وفقد عمق الإحساس بالوجود والقيم، ورأت الوجودية أن أزمة العصر هي غربة الإنسان عن ذاته؛ فإن التقدم التكنولوجي قد جعل منه " ترسا" في آلة أو قطعة غيار في جهاز.

ومن ناحية أخرى فإن الوجودية منذ ظهورها على يد (كيركجورد) الدانماركي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهي تميل إلى الاهتمام بالواقع الذاتي للتجربة الإنسانية أكثر من اهتمامها بالواقع الموضوعي للإنسان، غير أن هذا الميل ازداد ترسيخا وتجذرا تحت تأثير المشاكل والويلات التي نتجت عن الحربين العالميتين؛ حيث ساد شعور

---

[152] – إ.م. بوشنسكي "الفلسفة المعاصرة في أوربا" ترجمة د. عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة ع 165 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1992، ص 268.

عميق بانهيار القيم، فسيطرت الأفكار التشاؤمية وانتشرت فلسفات اللامعقول، وشرع الكثير في التفكير والاعتقاد بأن الكون قد فقد معناه، وأن الحياة باطلة محورها العدم.

ترى هل يكون "بومهدي" حقا بطلا ذا شخصية وجودية مماثلة لشخصية "انطوان روكنتين"؟ وهل يستطيع محمد زفزاف نفسه أن يكون وجوديا بكل ما تحمله كلمة "وجودية" من أبعاد فلسفية وخصوصيات ثقافية؟

إن كثيرا من أفكار كاتبنا الروائي تلك التي نطق بها على لسان بطله "بومهدي"، ليس لها جذور في أرض الواقع المغربي باعتبار البون الشاسع، فكرا وحضارة وثقافة، بين مجتمعنا والمجتمع الغربي. إذا جاز لبعضهم مثلا أن يجد تبريرا للتقليد والاستغراب في ميدان الفلسفة الماركسية الاشتراكية، نظرا لما كانت تملكه من برنامج اقتصادي وسياسي، فكيف يعلل التقليد المتعلق بالفلسفة الوجودية، تلك التي تعبر عن تجربة تاريخية وذاتية مؤلمة عاناها المجتمع الأوربي، وعبر عنها بعض المثقفين في إطار فلسفي؟ أليس هذا محض استغراب فلسفي؟.

4- تقليد الأدب الجنسي والاستهزاء بالمقدسات الدينية عند الطاهر بن جلون

1.4- مقدمة حول الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية

يقول مارك كونطاغ: "إن الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية شيء طارئ أو حادثة تاريخية تحيا في ظروف مفارقة ومتناقضة... وهو أدب انتقالي أو مرحلي، قام بدور هام إلى جانب الأدب العربي في الصراع ضد الاستعمار الجديد"[153]

مما لاشك فيه أن الاستعمار الفرنسي لبلدان المغرب العربي، يعتبر السبب الأساسي في ظهور هذا الأدب، إذ لولا وجود تلك الظاهرة السياسية والإمبريالية، لما كانت هناك دواع لكي يعبر بعض الروائيين والقصاصين من أبناء تلك الأقطار، عما يختلج في صدورهم بلغة غير لغتهم الأم. ولقد استطاعت إدارة الاستعمار الفرنسي بما أوتيت من قوة ودهاء، أن تهمش اللغة العربية وتظهرها بمظهر العقم والجمود، وتعلي، في المقابل، من شأن اللغة الفرنسية، وتجعل منها اللغة الوحيدة في ميدان الفكر والأدب. ومن هنا كانت المدارس والمؤسسات التعليمية الفرنسية تستقطب كل سنة عددا لا بأس به من أبناء المغاربة، مما أدى إلى ظهور جيل يحمل راية اللغة والثقافة الفرنسيتين . فكان منهم كتاب، وروائيون، وشعراء ممن سيضعون اللبنات الأولى للأدب المغربي المكتوب بالفرنسية.

وصرح نجيب العوفي، في حوار أجري معه حول هذا الأدب، بأن ظاهرة الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية، أو الأدب المغربي الفرنكفوني بوجه عام، ظاهرة ثقافية حساسة تولدت ضمن سياق تاريخي وسياسي بالغ التعقيد، سياق الهيمنة أو الهجمة الاستعمارية

[153]- Litterature marocaine, in Europe, revue mensuelle Juin-Juillet 1979 Paris p 3.

التي اكتسحت كافة الأصعدة والمجالات، بما في ذلك المجال الروحي والثقافي واللساني، الذي يعد وعاء الهوية وذاكرتها.

جاءت الظاهرة إذن في سياق مخطط استعماري شامل لغسل الذاكرة وطمس الهوية وتمييع اللسان، لأجل تمييع الوجدان، وكان الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية لذلك "شرا" لابد منه.

لقد كان "منفى اضطراريا" على حد تعبير الكاتب الروائي مالك حداد. وكأن الأديب المغربي الكاتب باللغة الفرنسية بمثابة "اللاجئ اللغوي" الذي استغل لجوءه هذا ليقول كلمته. لكن بعد حصول الأقطار المغربية على استقلالها، أصبح هذا اللجوء اللغوي غير مبرر وغير مشروع[154].

أجل ليس هناك أي سبب منطقي لاستمرار هذا الأدب ، ولقد كان ألبير ميمي أول من أكد سنة 1957 بأن الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية سيموت أو ينمحي تلقائيا بعد الاستقلال[155] . ويضيف لحسن موزوني بأن إسحاق يضيف في كتابه "موضوع الاستلاب في الرواية المغاربية المكتوبة بالفرنسية" نعت هذا الأدب بأنه "تجربة بدون مستقبل"[156]

وذهب عبد اللطيف اللعبي في مجلة "أنفاس"، إلى أن هذا الأدب يساهم في بلورة الثقافة الوطنية، وأنه لا يستعمل اللغة الفرنسية إلا كأداة مؤقتة[157] . ومعلوم أن هذا

---

[154] - **الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد 270 مارس 1989**

[155] - Lahsen Mouzouni; Le roman marocaine de langue française)Ed Publisud, 1987 Paris, p 23-24.

[156]- p 24 ؛Lahsen Mouzoun

[157]-Abdellatif Laabi Litterature maghrebine actuelle et francophonie, in souffles n° 10-11- p 38.

الرأي كما ورد في المجلة المذكورة لا يمثل وجهة نظر اللعبي فحسب، وإنما يعبر عن موقف كل كتاب المجلة آنذاك. إذن ما هي يا ترى الأسباب التي حالت دون احتضار هذا الأدب إلى الآن، بالرغم من توفر الشروط الموضوعية لذلك؟

لعل تفسير موزوني لهذه الاستمرارية يتضمن جانبا من الإجابة: "إن الأدب المكتوب بالفرنسية يشكل في الواقع ثغرة يمكن التنفس من خلالها، ذلك أن هذا الأدب يتناول بسخرية تلك المواضيع التي يحجم عنه،ا لأسباب أخلاقية أو دينية، الكتاب المغاربة الذين يكتبون بالعربية. فمأساة " الخبز الحافي" لمحمد شكري، دليل على الرقابة الصارمة في وجه الكتابات المتعلقة بالجنس. لقد ترجم هذه الرواية بول بولز إلى الإنجليزية سنة 1973، ثم ترجمها الطاهر بن جلون إلى الفرنسية سنة 1980.....

وهكذا ما دامت هناك مقاومة أخلاقية، فإن الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية سيظل دائما في خدمة الخطابات التي تهدد القيم... إذن هناك على الأقل ثلاثة أسباب لتفسير استمرارية هذا الأدب: طبيعته الإيديولوجية ، رغبته في المساهمة في بلورة الثقافة الوطنية، وقدرته على إيصال الخطابات الممنوعة والمحرمة"[158]

لا شك أن هذا التفسير ألقى بعض الأضواء على السر في استمرارية الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية بالرغم من اندثار العوامل الاستعمارية التي أنشأته وأخرجته إلى الوجود. لكن لماذا لا نعتبر الأسباب الثلاثة المذكورة آنفا، والتي حالت دون أفول هذا الأدب وموته، من صنع هؤلاء الكتاب المستغربين الذين شق عليهم أن يطلقوا لغة المستعمر؟ لقد بحثوا عن مجال خصب يتخذونه موضوعا لكتاباتهم الروائية والقصصية والشعرية، فلم يجدوا أحسن من واقع المرأة المغربية، وواقع العلاقات الجنسية، ووضعية الأعراف والتقاليد في المدن والقرى، وممارسة المغاربة على اختلاف مستوياتهم

---

[158]- Lahsen Mouzoun p 26-27.

الاجتماعية والثقافية للدين والعقيدة...الخ، كل ذلك في صورة رمادية غير مشرقة، بلغت حدا متناهيا من الاستخفاف بمقومات المجتمع المغربي ومقدساته. وإذا كانوا قد تقربوا إلى فرنسا بإثارتهم للموضوعات نفسها التي كانت وما تزال تستهوي الباحثين الفرنسيين من الانتروبولوجيين والمستشرقين، فإنهم قد فاقوا أساتذتهم في الوقاحة والازدراء بأصالة المجتمع المغربي وتراثه.

ومن الناحية النفسية، يمكن القول؛ إن هؤلاء الروائيين وجدوا أنفسهم، غداة الاستقلال، معزولين عن الشعب المغربي لكونهم لا يملكون أداة التواصل الرئيسة، وهي اللغة العربية، فولوا وجوههم قبل أوربا، وحكموا على أنفسهم بالنفي، عندما اختاروا اللغة الفرنسية وسيلة للتعبير، والقارئ الفرنسي هدفا لإبداعهم الأدبي.

وفي هذا الصدد يقول نجيب العوفي: "إن القارئ الفرنسي الأوربي يبقى هو المستهدف الأول لهذا الأدب، سيما إذا علمنا أن أغلب النصوص الأدبية المكتوبة بالفرنسية مطبوعة بكمية وافرة في فرنسا على نحو خاص، وأن أغلب هؤلاء الأدباء الفرنكوفونيين مقيمون بفرنسا، ويحملون معهم المغرب كذاكرة موشومة، ومادة خامة للكتابة. ومن ثم أرى أن الجمهور الأساسي الذي يتوجه إليه هذا الأدب، هو الجمهور الأوربي بعامة والجمهور الفرنسي بخاصة، من غير أن يعني هذا غياب الجمهور المفرنس، لكن حجمه يبدو أقل من الحجم الأول لأنه ببساطة لا يمثل القارئ "النموذجي" الذي يتوجه إليه أو يتصوره الكاتب المغربي الفرانكفوني"[159].

[159] – الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي...... المرجع السابق

2.4- تقليد الأدب الجنسي الساقط

لا تكاد تخلو رواية واحدة للكاتب الطاهر بن جلون من الصور والمشاهد الجنسية، أو الكلام الفاحش، لدرجة تحس معها إما أن الكاتب مر في طفولته بأحداث ووقائع اجتماعية ونفسية داخل الأسرة أو خارجها، كانت سببا في الثورة على القيم الخلقية والتقاليد والأعراف، أو أنه بعد اطلاعه على الأدب الفرنسي المكشوف والخليع استهواه ووقع في أسره فنحا نحوه، أو للسببين معا.

وهكذا ضمن هذا الروائي كل رواياته مشاهد وحكايات متعلقة بالجنس. غير أن موضوع الجنس في دراسته أو بحثه[160] حول عينة من عمال المغرب العربي المقيمين بفرنسا، يختلف في جوهره عن تلك الحكايات الجنسية المبثوثة في الروايات، ولا عجب أن تكون أول صفحة في أول رواية له كلها كلام جنسي لا أخلاقي[161] . وفيما يلي سيتم عرض بعض النصوص الدالة على ذلك والتي تحتوي على أحط مستوى من الفحش والوقاحة.

في رواية "حرودة" يتحدث الراوي وهو طفل صغير عن وجوده في الحمام مع أمه بين النسوة العاريات: "أدفع ببدني العاري بين فروجهن..." [162]

وفي مقطع من رواية "الكاتب العمومي" نقرأ "كنت مسحورا ببشرتها.... وطلبت منها من أن تحملني على ظهرها... وأدخل يدي تحت قميصها حتى ألامس صدرها، كانت ذات نهود صغيرة وصلبة... وعندما وصلنا إلى ذلك المكان في الغابة تهيأت للاستحمام

---

[160] – T. Ben Jelloun La plus haute des solitudes . Ed. Seuil Paris 1977.

[161] –انظر رواية: -Harrouda Ed. danoel 1973 Paris

[162] –T.Ben Jelloun, Harrouda p 36

فتجـردت مـن قميصـها وسـروالها... وتقـدمت نحـو العـين... وكنـت أنظـر إليهـا بعيـون جاحظة"[163]

"....وفي الرابعة من عمري، لم يكن عضو المرأة التناسلي يشكل لي سـرا مـن الأسـرار، وكنت أتصوره شيئا مرغوبا فيه وممنوعا في نفس الوقت... بيد أن كل شيء ينـهاني عنـه الإله أو عائلتي، تجدني أنجذب نحوه" [164]

أكتفي بهذه النصوص من بين عشـرات النصـوص الـتي تتحـدث عـن عـالم الجـنس في خيال الطفل الراوي، لأنتقل إلى نصوص أخرى تعبر عن العالم نفسه، على لسـان الـراوي وقد تجاوز البلوغ.

بعد حديث بين الراوي وفتاة أجنبية حول هجرة أسرته من فاس إلى طنجة، شرع في الكلام عن خطيبته الأولى وغرامياته معها. "خطيبتي الأولى وزوجـتي الأولى أول جسـد محتضن، مداعب... محبوب... جعلته جـزءا مـني، ملكتـه، وضـممته بـين أذرعـي... لكـن نهودها أجمل نهود منطقة الشمال..."[165] .

خلال رمضان تلتحق بي آخر المساء في مكان خال فوق شـاطئ صـخري... حيـث ننظـر إلى أضواء مدينة طريفة... وكانت تزورني في الرباط، وتقضـي معـي في الحـي الجـامعي، الليلة أو الليلتين...."[166]

وفي رواية " أشجار اللوز ماتت بجراحاتها"، يصف بنات طنجة بأسلوب غزلي مائع[167]. بعد ذلك يستعمل نفس الأسلوب في حديثه عن بنات تطوان ونسـائها[168]، كمـا يسـخر مـن

---

[163] T.Ben Jelloun ,Lecrivain public Ed Seuil Paris 1983 p 23-24-

[164] L'écrivain public… p 15-

[165] - المرجع نفسه ص 66

[166] - المرجع نفسه ص 71

عقلية أهلها "الـذين يحرصـون علـى شـرف بنـاتهم عنـدما ينصـحونهن بصـيانة بكـارتهن ويحذرونهن من مخالطة الـذكور". ثم ينتقـل إلى الحـديث عـن طلبـة الثانويـة في المركـز الثقافي الفرنسي، حيث يتبادل الإناث مع الذكور نظرات وكلمات الغزل... ويخـتم حديثـه بمحاولة غرامية بين طالب وطالبة في منزل هذه الأخيرة.

وليس هناك شك في أن جـل وقـائع الروايـات المـذكورة لهـا علاقـة بحيـاة بـن جلـون وأسرته، وخصوصا تلك التي دارت أحداثها في فاس، مسقط رأسه، أو طنجة التي هاجرت إليها أسرته، أو تطوان التي درس فيها. ويبدو أن هذا الروائي، كما بينت فيمـا قبـل، كـان ساخطا منذ طفولته على التقاليد والأعراف الاجتماعية المغربية، مما جعلـه يثـور عليهـا ويسخر منها على لسان الراوي، بيد أنه اختار الكلام الجنسي النتن كتعبير عن هذه الثورة "في مدينـة تطـوان- حيـث كنـت أشـعر بالسـأم والفـراغ- عينـت مدرسـا في ثانويـة صغيرة...[169]

قررت أن أتفـرغ لتلاميـذي.... الـذين كـانوا لا يخفـون إعجـابهم بسـقراط ومـاركس وفرويد... هذا الأخير يفتح لهم نافذة على عالم الجنس، الذي لا يجرؤون على الحـديث في شأنه... أثناء شـرحي للتحليـل النفسـي عنـد فرويـد تحمـر وجـوه الفتيـات... بعـض الآباء يعتبرونني عنصرا مشاغبا وفتانا... أحيانا كنت أمـارس الحـب (الجـنس) مـع فتـاة جميلة تدعي أنها طالبة حرة تحضر مباراة ولوج مدرسـة بإسـبانيا... علمـت في النهايـة أنها تحترف الزنا مع بعض أغنياء المدينة[170] .

يا لها من حياة عاشها الطاهر بن جلون في مدينة تطوان وهو يمارس رسالة التعليم؟

---

[167] T. Ben Jelloun Les amandiers meurent de leurs blessures Ed Maspéro Paris 1982 p – 36-37

[168] - T. Ben Jelloun……………………………………………………..p 39-4O-41

[169] - اشتغل الطاهر بن جلون في مطلع السبعينيات بتدريس الفلسفة في ثانوية الشريف الإدريسي بتطوان.

[170]– T.Ben Jelloun L'ecrivain public……. P 115-116-117

ومن ناحية أخرى تناول هذا الكاتب الروائي موضوع الجانب النفسي من حياة مجموعة من عمال المغرب العربي بفرنسا، من خلال الحوار الذي أجراه معهم عندما كان يعمل بأحد مستشفيات الأمراض النفسية- الجسدية بباريس: "غايتي أن أبرهن على النفي وعلى الغربة التي يعانيها هؤلاء العمال الذين انتزعوا من أرضهم وأسرهم وثقافتهم... ونحن لا نطلب منهم إلا قوة سواعدهم وقدرتهم على العمل. أما غير ذلك (المشاكل النفسية، الغربة، العنصرية...) فتلك أمور لا تهمنا ولا نريد أن نعرفها"[171]

"إن لفقدان الوجدان والمحبة عند هؤلاء العمال انعكاسات سلبية على عموم الرغبات، وخاصة الرغبات الجنسية"[172]

طيلة السنوات الثلاث التي قضاها بن جلون في ذلك المستشفى، استطاع أن يستنتج، من خلال عشرات المقابلات التي أجراها مع العمال المرضى بالبرودة الجنسية، أفكارا مهمة تتعلق بحياة أولئك البؤساء المهاجرين. وأهم فكرة توصل إليها؛ تلك التي مفادها أن العامل العربي بفرنسا كثيرا ما يصاب بالبرودة الجنسية أو فقدان الانتصاب بسبب بعده عن زوجته، ومن جراء الضغوط الاجتماعية والنفسية التي يعيشها في مجتمع الغربة، ولشعوره بالذنب والإثم بسبب ممارسة الزنى.

بعد قراءتي للكتاب واطلاعي على نصوص المقابلات، وجدت أن الطاهر بن جلون، الكاتب الطبيب النفسي، يبذل كل كمجهوداته من أجل استيعاب الواقع النفسي لأولئك المرضى، فيصغي بحلم إلى كلامهم وإن طال، ويصف لهم الدواء، وينصح بعضهم بقضاء عطلة بالمغرب للتخفيف من حدة المرض..... لكنه للأسف لا يخجل من "نصح" الآخرين بممارسة الزنى.

---

171 -T. Ben Jelloun La plus haute………p 8.

172 -T.Ben Jelloun La plus haute…….. p 11.

" وسألته لماذا لا تضاجع امرأة عربية؟ فأجابني: أفضل الفرنسيات، وأتحاشى العربيات لكوني أستحيي من مباشرة امرأة مسلمة (كذا) في فرنسا"[173] ، بل يحث الآخرين على مزاولة العادة السرية، لأن ذلك في رأيه يساعد على إعادة الانتصاب. ويتعجب لماذا يرفض كثير منهم هذه الوسيلة ويشعرون إزاءها بالإثم والخجل[174].

لا يمكن لقارئ متحل بعقل رزين وفطرة سليمة ألا يحس بالخجل من نفسه وهو يطلع على تلك النصوص اللاأخلاقية التي تزخر بها كتابات بن جلون.

3-4- استهزاء مكشوف بالمقدسات الدينية

ولكي يبرهن الطاهر بنجلون على أنه مستغرب استغرابا تاما، اقتفى أثر زملائه من تلامذة المستشرقين الحاقدين على الإسلام، فتجرأ على بعض مقدسات الدين وحاول تدنيسها بقلمه الفاحش، تارة بطريقة غير مباشرة، على لسان رواته وأبطال رواياته الساقطة، وتارة أخرى على لسانه نفسه كما هو الحال في دراسته: "العزلة الكبرى ".

" كان جدي لا يصلي ولايحب الصلاة، وكثيرا ماكنت أباغته وهو في حقله يأكل في نهار رمضان. وكان يقول لي بأن السماء بعيدة وأن الأرض هي وطننا الخالد. أحببت جدي كثيرا، ذلك الذي كان يلعن السماء عندما تبخل بالمطر" [175].

".....لن تصل صلواتك الى السماء لأنها تصطدم بسقف الغرفة... وبما أنك تكثر من الصلاة فان السقف بدأ يتصدع..."[176]

وقال مستهزئا بصوت المؤذن :

---

[173] -T. Ben Jelloun La plus haute ……. P 78.
[174] -T. Ben Jelloun ….. p 81.
[175]–T. Benjelloun « Moha le fou, Moha le sage » Ed . Seuil Paris, 1980p 44.
[176]–T. Benjelloun « Jour de silence à Tanger » ed. Seuil Paris 1990 p 51-52.

"اسدلي الستائر، حتى يخفض صوت هذا الغبي الذي ينهق. يجب أن يعاش الدين في صمت وتأمل. وليس في هذه الجلبة التي تكدر صفو ملائكة القدر"[177]

كما سخر بنجلون من الكتاب القرآني،[178] ومن نظام الورث في الإسلام[179] ومن المهدي المنتظر[180] الى غير ذلك من المواضيع المرتبطة بالإسلام.

يقول الكاتب عبد اللطيف جسوس :"والكاتب المفرنس الطاهر بن جلون، يعتبر كذلك من العصابة الضالة المضلة، التي يستعملها الأعداء لمحاربة الاسلام من الداخل، وهو من المتفرنسين لغة وفكرا وثقافة، وهو مع عبد الله العروي، وفاطمة المرنيسي، ومحمد عابد الجابري، تتمثل فيهم، على سبيل المثال، عصابة الغزو الفكري المدعم بالصليبية والشيوعية، والصهيونية العالمية، ومالها من إمكانات التضليل في كل مجال.

وفي هذا الإطار يكتب الطاهر بن جلون روايته (ليلة القدر) الصادرة سنة 1987 عن مطبعة فضالة المحمدية بالمغرب، حيث يدعو فيها الى الإباحية والفساد، كما يدعو المرأة بالخصوص الى التمرد على الأخلاق الفاضلة، وعلى كل ماله صلة بالكرامة والشرف، وذلك بأسلوب رديئ سافل لايكتب به إلا الاباحيون من كتاب روايات الجنس والشذوذ.

وفي وسط هذا الجو المنتن العفن، سار بروايته في عشوائية ماجنة، لاتنضبط مع أي منطق، ليخرج الى الطعن والسخرية من المقدسات الإسلامية، والتشكيك فيما أخبر به القرآن الكريم، مما جعل الصليبيين في باريس وعلى رأسهم رئيس جمهورية فرنسا (ميطيران) ورئيس حكومته (جاك شيراك) يسارعون الى منحه جائزة من أهم الجوائز الأدبية الفرنسية المسماة (كونكور) تعبيرا عن رضاهم عنه (....)

– [177] « « « la nuit sacré » Ed . Seuil Paris 1987 p . 19

– [178] T. Be,jelloun « Les yeux baissés » p 27

– [179] T. Benjelloun « L’enfant de sable » p 18

– [180] T. Benjelloun »Moha le fou, Moha le sage » p 32

وإذا كانت كتابات بن جلون شنيعة وفظيعة بما تدعو إليه من تحطيم للأخلاق، ونشر للمنكر، وترويج للفساد، وبما تستهدفه من سخرية واستهزاء بالإسلام، وتشكيك فيما أخبر به القرآن، فان الأشنع والأفظع من ذلك : هو أن تقرر رواياته في كليات المغرب المسلم المعتز بدينه، والذي يعتبر الاسلام أقدس مقدساته، استرخص من أجله النفوس والأموال عبر القرون لتكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الدين كفروا السفلى.

فأين هم الذين استأمنتهم الأمة في تعليم فلذات أكبادها على الإسلام، ووكلت اليهم أمانة اتخاد القرار ؟

وأين هم العلماء ورثة الأنبياء ؟ وأين وظيفتهم في حراسة وتطبيق شريعة الله، ومواجهة كل من يعمل على هدمها، أو السخرية منها والاستهزاء بها. ؟؟

ومن ناحية أخرى، فإن القارئ لتلك النصوص المتضمنة للاستهزاء والحقد على الإسلام، يدرك أن كاتبنا كان سطحيا جدا في طريقه سخريته وتهجمه، وأن الحكايات التي يختارها أو يختلقها تجمع بين التصوير الساذج والمضمون الساقط والردئ، كما أن حديثه عن وضع المرأة في الإسلام، لا يعدو أن يكون تكرارا في صورة باهتة لدعاوي واتهامات المستشرقين، والحاقدين على الإسلام من اليهود والمسيحيين. أو بتعبير آخر، فإن القارئ النبيه لا يشعر، أثناء قراءته لتلك الفقرات، بوجود شخصية كاتبنا الروائي، وإنما ينصرف ذهنه تلقائيا إلى الذين يوحون بذلك ويحركونه كما تحرك دمى أو عرائس المسرح.

وأخيرا إذا كان الإتنوغرافي هو ذلك الدارس الميداني المنتمي إلى العالم الغربي، والمكلف من قبل حكومته بالقيام بأبحاث ودراسات ميدانية حول مجتمع أو مدينة، أو قبيلة في أفريقيا وآسيا، فإن كاتبنا الروائي عندما حاول تقليده، أي تقليد الإنتوغرافي، بحديثه الساحر عن جامع الفنا[181] أو فاس القديمة بأوساخها[182]، أو وصفه لضريح

---

[181]- عبد اللطيف حسوس "أزمة أمانة" طنجة 1976 ص 112- 113- 114

[182]- T.Benjlloun « la nuit sacré » p 9- 11 -12- 13

بويا عمر حيث الذبائح والخرافات[183] إلخ... لم يكن يهدف إلى إثارة انتباه القارئ الفرنسي، وجعله يسخر من المجتمع المغربي عند اطلاعه على تلك الفقرات المصورة لبعض جوانب الحياة الاجتماعية في المغرب، لكنه نسي أو لم ينتبه، وهو يقلد الإتنوغرافي ويصف خلق جامع الفنا، مثلا، بأنه أصبح بعينه صاحب حلقة، والقراء الفرنسيون هم المتفرجون؟

ولعل جل المغاربة الذين كتبوا بروح ساخرة عن التقاليد والأعراف المغربية، وعن بعض مظاهر المجتمع المغربي، قد وقعوا في شرك هذه المسرحية وأصبحوا موضع السخرية عندما قاموا بدور صاحب الحلقة. وكلما أتقن أحدهم التمثيل نال الثناء والمدح والميداليات والتصفيقات، تماما كما يفعل الأشخاص الملتفون حول صاحب الحلقة. هؤلاء المستغربون يتوهمون بأنهم مبدعون، خصوصا عندما يقرع صوت الثناء أسماعهم أو يمس النوال راحاتهم. في حين لا يشعرون بأنهم مسخرون للقيام بعمل تخريبي، وهو تنفير الجمهور الفرنسي من التقاليد والأعراف والقيم الإسلامية من جهة. ومن جهة أخرى خلق الكراهية لهذه التقاليد والقيم الدينية في نفوس الشباب، وأنصاف المثقفين من المغاربة عندما يطلعون على هذه الكتابات المسرحية الحلقية الحاقدة.

---

(183)- "L'ecrivain public" p 3- 42- 41.

الفصل الثالث: الاستغراب في مجال الاجتماع

(د.فاطمة المرنيسي نموذجا)

1 ـ تمهيد

2 ـ المرأة والعمل

3 ـ العلاقة الزوجية

4 ـ الحجاب

1 ـ تمهيد

الاستغراب في الميدان الاجتماعي أضخم من أن يحاط به، والمستغربون في هذا الباب يصعب عدهم ، وإنما وقع الاختيار على الدكتورة فاطمة المرنيسي لاعتبارين : أولهما لأنها كاتبة امرأة، ومنذ البداية كنت أود ان يضم بحثي هذا عنصرا نسويا. ثانيهما لأن هذه الكاتبة جعلت من المرأة محور كتاباتها. وقد شكلت المرأة الموضوع الرئيس في المواضيع الاجتماعية التي درست بمنطق الاستغراب. ومنذ بزوغ الحركة الوطنية في المغرب وتيار الاستغراب يسعى جادا لإخراج المرأة من البيت، وحثها على مشاركة الرجل في كل ميادين الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، ويغريها على السفور والاختلاط.

غير أن هذه المشاركة النسوية بالرغم من الدفع إلى الأمام لم تحقق الأمل المنشود، وصدق عليها المثل العربي القائل: " أسمع جعجعة ولا أرى طحينا". وهكذا، كما بينت الدكتورة فاطمة المرنيسي وغيرها ممن يهتم بالمرأة المغربية الحديثة، بقيت المرأة ترسف في قيود الظلم والاستغلال.

ومن خلال ثلاثة محاور: محور المرأة في إطار العمل، ومحور العلاقة الزوجية، ومحور الحجاب، سيتم الاطلاع على آراء فاطمة المرنيسي الاجتماعية ذات التوجه الاستغرابي.

2 ـ المرأة والعمل

في كتابين: "السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي تبعي" و"نساء الغرب: دراسة ميدانية"، عالجت الكاتبة فاطمة المرنيسي مشكلة المرأة، وخصوصا المرأة المغربية، وما تعانيه من مشاكل اجتماعية واقتصادية...«ذلك أن التمايز الطبقي في المجتمع المغربي يفرز معاناة خاصة ومتميزة لدى المرأة الفقيرة، والحديث عنها يعني أولا محاولة إلقاء الضوء على وضعية 95 %من جماهير النساء المغربيات اللائي يعانين من ظروف حياة صعبة في إطار اقتصاد رأسمالي تبعي»(...) «فالتحديث الذي عرفته بنيات العديد من المؤسسات وفي مقدمتها العائلة لم يكد يمس التصورات السائدة والعلاقات الاجتماعية التي ظلت وثيقة الارتباط بالفكر الأبوي المضطهد للمرأة...»[184].

« ولا يعني التحديث النسبي الذي طبع المؤسسات المدينية أن حياة الفئات الفقيرة في المدن عرفت تغييرا بعيد المدى، ذلك أن وضعية المرأة العاملة في المدينة ليست أفضل من وضعية المرأة البدوية، فهي الأخرى تعاني من استغلال السادة أرباب العمل وتناضل نضالا يوميا مريرا من أجل العيش. ويتمثل أبرز مظهر لمأساة المرأة المغربية الفقيرة في المدن، في أن خروجها إلى العمل لم يؤد إلى تخلصها ولو نسبيا من اضطهاد المجتمع لها».[185]

« تهدف هذه الدراسة إلى توضيح محاور التغيير التي مست حركية الحياة البدوية وأثرها على المرأة وعلى المجالات التي تساهم فيها خصوصا، ومردود هذه المساهمة سواء على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو الايديولوجي. كما تهدف إلى إطلاع المخططين على الامكانيات والتوجيهات والوسائل التي يمكن أن ترتبط بها سياسة التحديث القروي

---

[184] ـ د. فاطمة المرنيسي: *"السلوك الجنسي في مجتمع اسلامي رأسمالي تبعي"* (ترجمة أزرويل فاطمة الزهراء) ،دار الحداثة ، لبنان ، 1982 ص 10.

[185] ـ د. فاطمة المرنيسي: *" السلوك الجنسي في مجتمع اسلامي رأسمالي تبعي"*، ص 11.

(...) «ماهي آثار ارتباط الاقتصاد بالسوق الدولية وإدخال التكنولوجية الحديثة على وضعية المرأة البدوية وعلى مساهمتها في الاقتصاد والأنشطة الاجتماعية الأخرى؟ ما هو تأثير كل ذلك على أدوار الجنسين وعلى التقسيم الجنسي للعمل، وبالتالي على المردود المادي (أموال عينية أو نقدية) أو معنوي (مكانة، احترام، جاه...الخ) الذي يخلقه ويتلقاه و يتحكم فيه كل فرد تبعا للجنس الذي ينتمي إليه؟ ما هي آثار التقدم الرأسمالي وما يترتب عنه من تقدم تكنولوجي متطور على وضعية المرأة البدوية؟ وكيف كان تأثير ذلك على علاقتها بالمجموعة التي تعيش فيها عموما وبالأسرة والزوج خصوصا؟»[186].

هذه النصوص المأخوذة من الكتابين المشار إليهما، تبين بوضوح كيف أن المرأة المغربية بالرغم من قيامها بكثير من الأعمال (الفلاحة... الخدمات...) ومشاركتها في نمو الاقتصاد الوطني، فإنها تعيش على هامش الحياة وتستغل أفظع استغلال. ولا أظن أحدا يختلف مع الدكتورة فاطمة المرنيسي فيما توصلت إليه من نتائج، لا سيما وأنها قامت باجراء دراسة ميدانية في خريف سنة 1979؛ حيث قامت باستجواب عدد لا بأس به من الأسر، وذلك في قرية بكارة التابعة لجماعة المساعدة باقليم القنيطرة. وهناك عاينت عن كثب بؤس المرأة البدوية ومكابدتها من جمع الحطب وسقي الماء وتنظيف أمكنة الحيوانات وتقديم الطعام والشراب وتربية الاطفال.

« ولمعرفة الواقع البدوي يبدو الاستجواب المنهج الوحيد الكفيل بتوضيح الروابط المعقدة، بين تطور البنية القاعدية الاقتصادية وتحولاتها ومرتباتها على حياة النساء وتصوراتهن ، ولذا توجب استجواب عدد أقصى من أفراد المجموعة نفسها سواء كانوا بالغين أو أطفالا من الجنسين، لكي يمكن تكوين فكرة عن العالم الجماعي والرغبات والمصالح... وقد كانت الاستجوابات جماعية ومشتركة غالب الأحيان، ودارت في المواقع التي تشهد تجمع الجنسين عادة في إطار الأسرة وفي أمكنة العمل. وبما أنه سبق لي

---

[186] ـ د. فاطمة المرنيسي: " *نساء الغرب دراسة ميدانية* " ، مطبعة النجاح الدار البيضاء،1985 ، ص 7.

القيام بدراسة في هذه المجموعة لحساب "اليونسكو" حول نظرة الأسرة إلى الطفل، وقمت خلالها باستجواب عشرين أسرة في خريف 1979 ، فلقد اكتفيت بعشرين استجوابا مطولا مع النساء، بالإضافة إلى اللقاء والحوار الجماعي والاستجوابات مع المسؤولين عن النمو القروي: أطباء وممرضين ومعلمين وتقنيين وموظفي الادارة العمومية والشيوخ والقواد الخ...»[187].

لقد برهنت فاطمة المرنيسي بما قامت به من استجوابات وبحوث اجتماعية، على كفاءتها في ميدان البحث الاجتماعي بالمعنى "الدوركايمي"، وهي بذلك تستحق التنويه، خاصة وأن البحوث الاجتماعية الميدانية في المغرب ما زالت في طور المخاض. لكن الموضوعية التي تسلحت بها في البحث الاجتماعي لم تمنعها من إصدار بعض الأفكار الذاتية، وذلك عندما حملت الشريعة الإسلامية مسؤولية الوضعية المزرية التي تعيشها المرأة المغربية، وهي بذلك تعبر عن منطقها الاستغرابي كما يتضح مما يلي:

«إن موقف الإسلام من المرأة ومكانتها في المجتمع الإسلامي من المواضيع التي تناولتها الكثير من الدراسات. وهناك حشد من الدراسات القانونية الدينية أو ذات الصبغة العلمية، لم تفتأ تطمئن المؤمن حول قضية بارزة تطرح على كل رجل يتوفر على قدر من الذكاء وهي: كيف نلائم بين رسالة المساواة الأساسية في العقيدة الإسلامية، وبين عدم المساواة النوعية التي تركزت عليها العلاقة بين الزوج المؤمن وبين زوجته المؤمنة؟ والأساس الذي يجب أن ندركه في معالجتنا للتصورات السائدة حول دور الجنسين بمنطقة الغرب، هو أن القرآن يحدد بوضوح ودون أدنى التباس أدوار الجنسين في العديد من السور، ومن أبلغها ما يلي:

« وللرجال عليهن درجة، والله عزيز حكيم».(سورة البقرة آية 227).

---

[187] – د. فاطمة المرنيسي : " *نساء الغرب دراسة ميدانية* ،ص15.

إن أفضلية الرجل على المرأة تعود إلى العامل الاقتصادي، ذلك لأنه يوفر للمرأة حاجاتها. في القانون الإلهي لا تمتلك الثروات بطريقة مباشرة. وفي هذا التقسيم المقدس للعمل بين الجنسين، تعرف المرأة بكونها عاجزة عن توفير حاجاتها وهو ما توضحه الآية التالية:

« الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم. فالصالحات قانتات، حافظات للغيب بما حفظ الله». (سورة النساء آية 34).

ونجد ذلك في الفصل 115 من مدونة الأحوال الشخصية الصادرة سنة 1957 (نشر بالجريدة الرسمية عدد 2354 ظهير شريف رقم 1.47.343. - 6 دجنبر 1957).

والفصل 118 يحدد مفهوم النفقة بأنها إرضاء الحد الأدنى من الحاجات الضرورية الحيوية: «تشمل نفقة الزوجة السكنى والطعام والكسوة والتمريض بالقدر المعروف، وما يعتبر من الضروريات في العرف والعادة».

إن المرأة المسلمة تعرف بوضوح كعنصر جنسي قبل كل شيء، فهي تقدم خدمات جنسية وتعيد إنتاج الجنس البشري في حدود الشرعية الأبوية، التي تفرض عليها عفة لا يمكن أن تضمن إلا عن طريق محاصرة المكان، فتحظر على المرأة الإلتقاء بالذكور الغير المحرمين عليها، وتقيدها في مجال ضيق غير اقتصادي هو المجال المنزلي منذ أزيد من أربعة عشر قرنا»[188].

«وذلك ما حصل بالضبط في المغرب خلال فجر الاستقلال أي سنة 1956 و 1957، حيث اجتمعت لجنة مشكلة من عشرة رجال اختيروا من بين السلطات الدينية العليا وكبار موظفي وزارة العدل، وأنشأت مدونة للأحوال الشخصية التي تمت المصادقة عليها

[188] - د. فاطمة المرنيسي: " *نساء الغرب دراسة ميدانية* ص 32-33 .

بعد مناقشتها كقانون رسمي. ويحدد الفصل 115 من هذه المدونة أن: " نفقة كل إنسان في ماله إلا الزوجة فنفقتها على زوجها". وبالتالي فإن حق المرأة في العمل بشكل واضح ولا لبس فيه، لا يتأكد من خلال هذا القانون الذي اختار الارتكاز على الوهم الذي تغذيه الصورة التقليدية للعائلة، حيث تلتبس الرجولة بالقوة الاقتصادية والأنوثة بالوضع السلبي للمرأة كمستهلكة. ويسهم القانون في إحياء الوهم الذي يستمد كل قوته من لا واقعيته التامة»[189].

يشتمل النص الأول على اتهامين خطيرين الأول: «عدم المساواة النوعية التي ترتكز عليها العلاقة بين الزوج المؤمن وزوجته المؤمنة». والثاني« أن المرأة المسلمة تعرف بوضوح كعنصر جنسي قبل كل شيء».

إذا كانت الدكتورة فاطمة المرنيسي تفسر الوضعية الاجتماعية والاقتصادية المتدهورة والمنحطة، التي تعيشها المرأة بنوعية النظام السياسي وفشل الديمقراطية، فإنها كثيرا ما تلقي باللائمة على الدين وتحمله مسؤولية تهميش الأنثى.

ألم تقرأ قوله تعالى: «خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» (النساء1) ، وقوله: «للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن» (النساء 32) ، وقوله أيضا: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» (البقرة: 228)، وقوله تعالى: « ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن، فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا...» (النساء 124). إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عكس ما رددته د.فاطمة المرنيسي من الأحكام. ثم هل عرفت حضارة من الحضارات المساواة فيما يخص العلاقة بين الزوج والزوجة كما عرفتها الحضارة الإسلامية؟ ولا بأس بالمناسبة، من إعطاء صورة موجزة عن وضعية المرأة وعلاقتها بزوجها عند بعض الأمم السابقة.

---

[189] – **د. فاطمة المرنيسي: "الجنس كهندسة اجتماعية" (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل) نشر الفنك، مطبعة فضالة المحمدية** 1987 ص. 133-134.

كان الأثينيون من اليونان مثلا، ينظرون إلى المرأة كمتاع من الأمتعة. وللزوج الحق في بيعه إن شاء. كما اعتبر اليونانيون النساء رجسا من عمل الشيطان ومصدر للمصائب والكوارث، حيث كان البنات يقدمن قربانا إلى الآلهة عند حلول مصيبة بالمجتمع. وهناك أسطورة يونانية اتخذت امرأة خيالية تسمى باندورا، وجعلتها ينبوع الشرور والآلام. ويذهب المؤرخون إلى أن مثل هذه الأساطير كان لها تأثير كبير في سلوك الأمة اليهودية والمسيحية تجاه المرأة، وبالتالي في مجال القانون والأخلاق والاجتماع عندهم.

إن المرأة لم تكن عند اليونان إلا كائنا من الدرك الأسفل غاية في المهانة والذلة. وأباح الأثينيون للرجل الزواج بما شاء من النساء بدون تحديد العدد. واشتهرت عند اليونان أسطورة أفروديت وهي زوجة إلاه يوناني، خانت ثلاثة آلهة فأنجبت كيوبيد اله الحب. ومع انتشار عبادة أفروديت غدت أماكن الدعارة والفجور مركزا للعبادة وعظم شأن الزنى.

ولم تكن المرأة عند الرومان في وضعية أحسن مما كانت عليها عند اليونان، خصوصا في العهد الأخير من تاريخ الامبراطورية. فبعد ما كانت تتمتع بكثير من الحقوق في إطار العلاقة الزوجية وخارجها خلال العهد الأول من حضارة الرومان، إذا بمكانتها تنتكس ويحل بها ما حل بأختها اليونانية. وهكذا بعد أن كان الزواج عندهم شيئا محترما، أصبح عبارة عن عقد مدني يتوقف بقاؤه على رضا المتعاقدين، فكثر الطلاق وأصبحت المرأة تتزوج رجلا بعد آخر. وبلغ بهم التطرف في آخر الأمر، أن جعل كبار علماء الأخلاق منهم يعدون الزنى شيئا عاديا. وهكذا ذهب (شيشرون) إلى عدم تقييد الشباب بأغلال الأخلاق المثقلة... ومال (إبيكتيتس) الفيلسوف الرواقي إلى الرأي نفسه... فأصبحت المسارح مظاهر للخلاعة والتبرج الممقوت والعري المشين. وزينت البيوت بصور ورسوم كلها دعوة سافرة إلى الفجور والدعارة، كما ازدهر الأدب الماجن، إلى أن زالت دولة الرومان وتمزق جمعها كل ممزق.

إن الأستاذة فاطمة المرنيسي عندما أثارت موضوع العمل بالنسبة للمرأة، وحملت على مدونة الأحوال الشخصية، التي تنص على أن نفقة الزوجة على زوجها، تكون بهذا الموقف الاستغرابي، قد عبرت من جهة عن عدم معرفتها بحقيقة الشريعة الإسلامية، وتصور المشرع المسلم لموقع المرأة ودورها الأساسي في المجتمع. ومن جهة أخرى تعبر عن وقوعها في أسر فلسفة الغرب ومخالب الثقافة الغربية الهدامة. ولا شك أن الباحثة أخذت ببريق مبدأ المساواة على الطريقة المألوفة في بلدان الغرب، فبادرت بإفراغ شحنتها الغضبية على حكم الإسلام فيما يخص موضوع عمل المرأة. ولو أمعنت النظر لوجدت أن هذه المساواة التي يتبجح بها الغربيون فكرة خاطئة؛ جعلت المرأة هناك تنحرف عن القيام بوظيفتها الطبيعية، تلك الوظيفة التي يتوقف عليها بقاء الإنسانية واستقرارها، ودفعت بها في أتون الحياة الاقتصادية الرأسمالية، فلفحتها نيران المعامل والشركات والمكاتب، كما استهوتها المشاركة في اللعبة اليهودية لتعرية الجسد عن طريق السينما، والإشهار، وعرض الأزياء، وحفلات الرقص والغناء، إلى غير ذلك من أمور اللهو والمجون. وشيئا فشيئا بدأت قواعد البيت تتقوض، وفقدت الحياة الزوجية معناها وتلاشى سرها.

ولعله ليس من المساواة في شيء أن تشتغل المرأة في المعمل أو الإدارة، ثم تضيف إلى ذلك أتعاب العمل في البيت؛ «إن الرجل والمرأة، وإن فرض أنهما متكافئان في القوة الجسدية والاستعداد الذهني، لم تحمل الفطرة عليهما مع ذلك، واجبات متساوية. وذلك أن الرجل لم يجعل عليه من خدمة بقاء النوع غير أن يلقى بذرة في الحرث، ثم يروح لسبيله حتى يعمل فيما يشاء من شعب الحياة. والمرأة بخلاف ذلك قد حملت معظم أعباء تلك الخدمة. وللنهوض بهذه الأعباء فهي تعد منذ تكون مضغة لحم في بطن أمها، ولهذا الغرض يقوم هيكلها الجسدي، ولهذا لا غير، تنتابها مدة شبابها وكهولتها نوبات الحيض، التي لا تدعها أهلا للقيام بتبعة جسيمة، أو بجهد عقلي أو بدني لثلاثة أيام، أو سبعة

عشر من كل شهر. ولهذا الغرض نفسه تعاني المسكينة متاعب الحمل، وما بعد الحمل، طول سنة كاملة تضل خلالها معلقة بين الصحة والمرض، ثم لهذا كله تمر عليها سنتان من الرضاعة، تسقي فيها الزرع الإنساني بدمها وترويه من ينابيع ثدييها. وبعد ذلك أعواما ذوات عدد، في التربية الابتدائية لولدها، تحرم نفسها أثناءها نوم الليل وراحة النهار، وتؤثر الجيل الآتي على راحتها، ومتعتها وبهجتها، ورغباتها وعلى كل ما يعز عليها. فإذا كان الواقع ما وصفنا، فانظر ماذا يقتضيه الإنصاف في أمر المرأة؟ هل من الإنصاف إليها أن تطالب بالقيام بتلك الواجبات الفطرية التي لا يشاركها فيها الرجل بطبعه، ثم يحمل عليها فوق ذلك مثل ما يحمل على الرجل من واجبات التمدن، التي قد أعفي هذا لأجل القيام بها من جميع واجبات الفطرة؟ فيفرض عليها أن تتحمل كل ذلك المصائب التي تتجشمها الفطرة، ثم تخرج من البيت كالرجال لتعاني الكسب، وتكون معهم على قدم المساواة في القيام بأعمال السياسة، والقضاء والصناعات، والمهن والتجارة والزراعة، وإقامة الأمن والدفاع عن حوزة الوطن. وليس هذا فحسب ، بل يكون عليها بعد ذلك أن تغشى المحافل والنوادي، فيتمتع الرجال ببراعة جمالها وأنوثتها، وتهيء لهم أسباب الخلاعة والمجون واللذات والمتعة. أما والله إنه ليس من الإنصاف، بل هو عين الظلم والعدوان وليس بمساواة بين الصنفين، بل هو عبث صريح بالمساواة. وإنما الذي يقتضيه الإنصاف، هو أن الصنف الذي قد كلفته الفطرة أعباء جساما لا يكلف من أعمال التمدن إلا ما هو خفيف المحمل، وأن الذي لم تكلفه الفطرة بشيء عظيم، يحمل عليه من واجبات التمدن ما هو أهم وأثقل وأدعى للجهد والتعب، ويكون أيضا قواما على الأسرة يرعاها ويربيها»[190] .

ومن ناحية أخرى أكدت كثير من البحوث الاجتماعية استحالة وجود جهاز يحل محل الأسرة ويقوم بوظيفتها، وأن نظام المحاضن برهن على أنه لا يخلو من أضرار مفسده

---

[190] ـ أبو الأعلى المودودي: "*الحجاب*" ، دار المعرفة ، د.ت. ص 192-193.

لتكوين الطفل وتربيته. فليس من الإنسانية أن يحرم أولئك الاطفال من حنان أمهاتهم ورعايتهم في ظل الأسرة ويزج بهم في تلك السجون. ولا غرابة في أن يصاب عدد كبير منهم باضطرابات نفسية، وذلك من جراء اصطدام نظام المحاضن بفطرة الطفل وتكوينه النفسي. وقد ذهب غير واحد من علماء الاجتماع إلى القول؛ بأن الأسرة عبارة عن مؤسسة دائمة غير قابلة للتغيير، منعزلة عن الشروط الاجتماعية المتغيرة. وبينوا حب الأم على أنه غريزة ينحدر من الأعمال الفزيولوجية المشتركة بين كل الحيوانات، وكذلك حماية الأب فإنه واجب محتوم عليه بسبب ضعف الزوجة والأولاد.

إن نظام عمل المرأة الذي يضحى بالصحة النفسية للطفل، أغلى خبرة على وجه الأرض، لجدير بالمقت والمعارضة. أليس في وسع الحكومات والأنظمة الجاهلية في العالم أن تعفى المرأة من جحيم العمل خارج عشها بتقديم معونات مادية لكل امرأة محتاجة؟ بلى في وسعها ذلك. ولكن إفساد الأسرة أمر قد خطط له من قبل، وسهر على ذلك مجموعة من أولي الفكر والسياسة ممن عرفوا بالثورات ضد الكنيسة وكل ما يتعلق بمخلفات القرون الوسطى الغربية من نظم اجتماعية وعادات وتقاليد؛« لم يكن الرواد الأوائل لحركة تحرير وافساد المرأة سوى "ماركس" و"إنجلز" مؤسسا الشيوعية اللذان أفتيا في " الوثيقة الرسمية للبيان الشيوعي (1848) بأن الزواج والبيت والأسرة لم يكن في الماضي سوى لعنة أدت إلى وضع النساء في رق دائم. لذلك أصرا على وجوب تحرير المرأة من العبودية المنزلية؛ كي تشارك عن طريق استقلالها الاقتصادي التام، في عملية التطور من خلال وظيفتها مع الرجال واشتغالها في المصانع في عمل يوم كامل»[191].

لقد أضحى من البديهي أن يؤثر منطق النظام الرأسمالي الناشئ في البنية الاجتماعية للمجتمعات الغربية، حيث أغرى بأجوره رغم مستواها الزهيد ، مئات الآلاف من النساء اللواتي هرعن إلى مصانع النسيج وغيرها يلتمسن العمل.

---

[191] ـ مريم جميلة : "*تحذير المرأة المسلمة*" (ترجمة طارق السيد خاطر)، القاهرة د.ت. ص 87

«إن استقلال النساء بمعاشهن واضطلاعهن بشؤونهن الاقتصادية، قد جعلهن في غنى عن الرجال. والمبدأ القديم أن يكتسب الرجل وتدبر المرأة شؤون البيت، قد تبدل وأخذ مكانه رأي جديد، هو أن يكسب الرجل والمرأة كلاهما، والبيت تفوض شؤونه إلى الفنادق والشركات. فلم يبق بعد هذا الانقلاب بينهما من صلة ترغبهما في العشرة البيتية وتجبرهما على الحياة الزوجية المشتركة، غير صلة الشهوات وغرائز النفس الحيوانية. ومن الظاهر أن مجرد إطفاء أوار الشهوة البهيمية ليس بأمر يضطر الرجل والمرأة أن يتعاشرا في بيت واحد، مقرونين في نير الرابطة الزوجية الأبدية. فالمرأة التي تكسب عيشها بيمينها، وتقوم بجميع وظائفها بنفسها، ولا تحتاج في حياتها اليومية إلى راع يرعاها أو نصير يعينها، مالها تلازم رجلا بعينه لإخماد شهوتها فقط؟ ومالها ترهق نفسها بأعباء خلقية وأثقال قانونية في غير طائل؟ ولماذا تتحمل تبعات الأسرة والمنزل؟»[192].

يتبين مما سبق ذكره أن إخراج المرأة من بيتها الذي هو مملكتها ومنطلقها الحيوي في هذه الحياة، إخراج لها عما تقتضيه فطرتها وطبيعتها التي جبلت عليها. ومن ثم يتضح لنا أن الأستاذة فاطمة المرنيسي قد تنكبت المنهج المنطقي السليم عندما حملت على مدونة الأحوال الشخصية التي أشارت إلى أن نفقة الزوجة واجبة على الزوج . غير أن هذا هو عين الصواب وحق شرعي وإنساني من حقوق الزوجة على زوجها. إن الزوج يقوم وجوبا بإنفاق النفقة للزوجة، فتعيش مطمئنة في مستوى مثلها. في حين لا يجب عليها أي إنفاق ولو بلغت ثروتها ما بلغت. ولا يخفى ما في كسب النفقة من كفاح الزوج ومعاناته وتضحيته. كما أن نفقة الأولاد تجب عليه أيضا مع ما تحمله من تكاليف التعليم والتربية، والزوجة ليست ملزمة بذلك ولو كانت غنية إلا عن تطوع. وأكثر من هذا «أن الإسلام جعل هذا حق الزوجة أن تمتنع عن خدمة زوجها، وخدمة بيت الزوجية بما فيها خدمة الأولاد، وبتعبير آخر: إن الإسلام لا يستوجب على ذمة الزوجة هذه الأنواع من

---

[192] ـ أبو الاعلى المودودي: "*الحجاب*" ، ص 28 ـ 29.

الخدمة، كما في النصوص الفقهية للمذاهب الثلاثة أي (المذهب الحنفي والشافعي والحنبلي) ولو كان الزوج معسرا، بحيث لا يجوز للزوج أن يكره زوجته على الخدمة، ولها أن تقوم بها عن تطوع ورضاء نفس، وخصوصا إذا كان الزوج معسرا لا يقدر على أجرة الخادمة، كما هو المعروف عند نساء المسلمين. أما إذا كان الزوج موسرا (غنيا قادرا)؛ فيجب عليه إحضار خادمة واحدة أو أكثر على حسب الضرورة العائلية ومستواها. هذا، غير أن المذهب الرابع (المالكي) يقول بوجوب خدمة الزوجة في بيت «الزوجية في حالة إعسار الزوج، إلى أن يصبح موسرا قادرا على أجرة الخادمة»[193].

غير أن الإسلام أباح للمرأة مزاولة العمل خارج بيتها في بعض الأحوال؛ كأن لا يكون لها قيم من الرجال، أو تضطر إلى العمل خارج البيت لخصاصة قيم الأسرة، أو لضآلة معاشة أو مرضه أو عجزه، أو سبب آخر من هذا القبيل. فكل هذه الأوضاع والأحوال قد جعل لها في القانون مندوحة ومتسع. وجاء في الحديث:« قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن»[194].

ولكن مثل هذا الإذن قد منحته المرأة مراعاة للأحوال والضرورات فحسب، ولا يغير شيئا من القاعدة الرئيسية في نظام الاجتماع الإسلامي، وهي أن دائرة عمل المرأة هي البيت.

وليس الإذن بخروجهن منه إلا رخصة وتيسيرا، فيجب ألا يحمل على غير معانيه ومقاصده. والمرأة في هذه الحالة الاضطرارية لا ينبغي لها أن تمارس إلا الأعمال التي لا تكون فيها عرضة للاختلاط بالرجل، أو للوقوع في منكر أو حرام أو محذور، وذلك مثل تعليم الفتيات وصغار الأطفال، أو إدارة مدارسهم، وكذا تطبيب وتمريض النساء، إلى غير ذلك من الأعمال المختصة بالنساء.

---

193 ـ مبشر الطرازي الحسيني "*المرأة وحقوقها في الإسلام* "، دار الكتب العلمية بيروت د.ت ص 28.

194 ـ حديث أخرجه البخاري في كتاب الوضوء / ج 1 ص 249 ط دار الفكر .

3 ـ العلاقة الزوجية

«إن النساء اللائي ينتمين انتماء كاملا إلى العالم المنزلي، واللائي يعتبر وجودهن خارجه شيئا غير معتاد واقتحاما لعالم غير عالمهن، تابعات للرجال الذين يتوفرون على جنسية ثانية بفعل انتمائهم إلى المجال العام، أي المجال الديني والسياسي، ومجال السلطة وتسيير شؤون الأمة. أما النساء اللائي تتحدد هويتهن أساسا بانتمائهن إلى المجال المنزلي، فإنهن يجدن أنفسهن مجردات من السلطة التي تسير العالم الذي وضعهن فيه، نظرا لأن الرجال هم أصحاب السلطة في العائلة. إن واجب النساء المسلمات هو الطاعة (انظر "المدونة " وكذلك "موطأ" الامام مالك الذي تستلهمه)، كما أن الانقسام والتراتبية وخضوع فئة إلى أخرى، كل ذلك يجد تعبيره في مؤسسات تعارض وتمنع كل اتصال بين الجنسين. وبالتالي فباستثناء الإنجاب، لا يفترض بأن الرجال والنساء يتعاونون على تأدية مهام تضمن بقاء المجتمع »[195] .

لعل مبدأ القوامة، قوامة الرجل على المرأة، الذي أقره وشرعه الإسلام، يكون من بين الأسباب الرئيسة التي تجعل الدراسين الغربيين للإسلام ومن احتذاهم من المستغربين في العالم الإسلامي، يحملون على موضوع العلاقة الزوجية في الإسلام، وعلى تصور الإسلام للمرأة والزوجة. غير أن هؤلاء لو استعملوا عقولهم وتدبروا الأمر بكل نزاهة وإنصاف، لوجدوا أن قوامية الزوج على الزوجة من مقتضيات الطبيعة البشرية، وأنها لا تختص فقط بالأمة الإسلامية، وإنما أثبتت الدراسات التاريخية المتعلقة بالأسرة، أن قوامية الزوج على الزوجة كانت ولا تزال سائدة في جميع الأدوار لعالم البشرية. بل إن هذه القوامية تسود عالم الحيوانات؛ كالإبل، والخيل، والبقر، وحتى الحشرات مثل النمل، وإنه لمن المنطقي أن يقوم الرجل بتوفير الحاجات الضرورية، وتوفير الحماية للمرأة لكي يتسنى لهذه الأخيرة أن تقوم بوظيفتها الخطيرة، التي تتلخص في الحمل والوضع

[195] ـ د. فاطمة المرنيسي: "*الجنس كهندسة اجتماعية*" ، نشر الفنك، مطبعة فضالة المحمدية ، 1987 ، ص 123.

والرضاعة، وكفالة ثمرة الاتصال بينها وبين زوجها. أما إن طلب منها أن تعمل وتكد وتسهر من أجل حماية نفسها ورعاية أولادها، فسيتعذر عليها القيام بتلك الوظيفة. وتبعا لذلك اقتضت العدالة الالهية أن يكون التكوين العضوي، والعصبي، والعقلي، والنفسي للرجل ملائما مع نوعية الوظائف التي أهل لها. والأمر كذلك فيما يتعلق بالمرأة؛ فإذا كانت الأنثى قد جبلت على الرقة والعطف وسرعة الانفعال، والاستجابة العاجلة لمطالب الطفولة، فإن الرجل يعرف عادة بالخشونة والصلابة وبطء الانفعال، والاستجابة والاكثار من استخدام التفكير، باعتباره المسؤول عن تدبير المعاش، والقيام بحماية كل أفراد الأسرة. ومن هنا جعلته تلك الخصائص أقدر على القوامة وأفضل في مجالها.

إن الإسلام جعل لكل من الزوجين واجبات خاصة، على كل واحد منهما أن يقوم بدوره ليكتمل بذلك بناء المجتمع في داخل البيت وفي خارجه. فالرجل يقوم بالنفقة والاكتساب، والمرأة تقوم بتربية الأولاد، والعطف والحنان، والرضاعة والحضانة، والأعمال التي تناسبها؛ كتعليم الصغار وإدارة مدارسهم، والتمريض لهم، ونحو ذلك من الأعمال المخصصة بالنساء، فترك واجبات البيت من قبل المرأة يعتبر ضياعا للبيت . ويترتب عليه تفكك الأسرة حسيا ومعنويا، وعند ذاك يصبح المجتمع شكلا وصورة لا حقيقة ومعنى.

ولكي تقوم المؤسسة الأسرية بالدور المنوط بها أحسن قيام، لزم أن يمنح أحد أعضائها مهمة الإدارة والإشراف. فكما أن المجتمع الكبير لا يستقيم ولا يستمر في وجوده، إلا تحت قيادة حكيمة، فكذلك الأمر بالنسبة للمجتمع الصغير؛

« إن بعضا من كتاب الغرب (أوربا وأمريكا) وعلمائـه يعترضـون علـى قواميـة الرجـل على المرأة في حكم الإسلام، ويقولون إنها تمس كرامة المرأة، وإني أقول: أن قوامية الرجل على المرأة أمر طبيعي لا تمس كرامة المرأة» (...)

« لهذا فإن الإسلام قد اختار الرجل لرئاسة هذا المجتمع العائلي وإدارة شؤونه وذلك لوجوه:

أولا: إن الرجل له امتياز واقتدار أكثر (غالبا) في العقل وحسن السياسة والتدبير، وزجر أفراد العائلة، وردعهم عن الفساد الأخلاقي والانحراف عن طريق الحق والصواب، وقيادتهم نحو الصلاح وطريق السعادة، وفصل النزاع العائلي الذي يحدث عادة بين أعضاء العائلة (المجتمع الصغير).

نعم: إن الإسلام قد اختار الرجل لهذه السياسة، مع العلم بأن الحكم في التعاليم السماوية حتى القوانين الوضعية، إنما هو مبني على ماهو الغالب. ولهذا فإن الرجل يكلف بحكم الإسلام أن يأخذ نظام حياة العائلة وقانونها تحت نظره، ويبذل جهوده في تطبيقه، ويستعمل سلطته في تنفيذه، وله الحق في اتخاذ سياسة العنف عند الضرورة، كما أن له الحق عند الاضطراب، أن يأخذ أفراد العائلة تحت الضرب والتأديب، ومنهم الزوجة بشروط وحدود، ذلك لأن سياسة القيادة في المجتمع الصغير تستوجب ذلك كسياسة القيادة في حياة المجتمع الكبير.

ثانيا: إن المهر (الصداق) والنفقة والكسوة للزوجة، مع النفقات للأولاد وتكاليف تربيتهم وتعليمهم، ونفقات غيرهم من أعضاء العائلة، وغيرها مما تتطلبه الحياة

العائلية، إنما هي كلها على ذمة الرجل (الـزوج) في حكـم الإسـلام، ولهـذا فإنـه لـه الحـق المعترف به طبعا في أن تكون رئاسة العائلة بيده »[196].

يسـتنتج ممـا سـبق أن قواميــة الرجـل علـى المـرأة أمـر تمليـه الطبيعـة البشـرية ولا يتعارض مع فطرتي الذكر والانثى، ومن هنا عملت الشرائع على الأخذ بـه والحـث عليـه. وأما قول د. فاطمة المرنيسي "أن النساء يجدن أنفسهن مجردات مـن السـلطة الـتي تسـير العالم الذي وضعن فيه، لأن الرجال هم أصحاب السلطة في العائلـة"، فهـو تصـور خـاطئ لمفهوم القوامة في الإسلام، كمـا أنـه تصـور مسـتوحى مـن واقـع الظلـم والاسـتعباد الـذي تعيشه أغلبية نساء العالم الثالث، بالاضافة إلى أنـه مشـبع بـآراء المغرضـين والحاقـدين الغربيين.

والمرأة عند الفرس كانت هي الأخرى من ضحايـا الاستبداد والظلم، ونظر إليها نظـرة التشاؤم. وكان أصحاب الديانة الزرادشتية يحقترون شأنها ويعتقدون أنهـا سـبب هيجـان الشرور، كما أن للزوج حق التصرف فيها، كما يتصـرف في مالـه ومتاعـه بـل لـه أن يحكـم بقتلها.

ولا داعي للحديث عن العلاقة بين الزوج والزوجة عند إليهود والمسـيحيين في القـرون الغابرة وعصر الظلمات، فإنه لا يختلف إثنـان في مـدى الذلـة الـتي كانـت تعانيهـا المـرأة عندهم، إلى أن بزغ فجر النهضة الأوربية الحديثة، فبدأت مكانة المرأة في أوربـا تتحسـن ثم "علا" شأنها.

« ولما نهض فلاسفة أوربـا وأولـو الـرأي والعلـم منـهم في القـرن الثـامن عشـرالميلادي، ورفعوا عقيرتهم لحمايـة حقـوق الفـرد في المجتمـع؛ ونفخـوا في أبـواق الحريـة الفرديـة، خففوا شيئا مما كان في قوانين الطلاق من شدة وتضييق. وردوا إلى النساء جملة صالحة

[196] ـ مبشر الطرازي الحسيني "*المرأة وحقوقها في الإسلام*"، دار الكتب العلمية بيروت د.ت. ص 28.

من حقوقهن الاقتصادية المسلوبة. وتناولوا بالإصلاح والتهذيب النظريات القائلة بذلة المرأة ومهانتها .كما فتحوا لهن أبواب التعليم والتربية. والنظريات التي أسس عليها بنيان الاجتماع الغربي الحديث، يمكن حصرها في ثلاثة عناوين:

1ـ المساواة بين الرجل والمرأة.

2ـ استقلال النساء بشؤون معاشهن.

3ـ الاختلاط المطلق بين الرجل والنساء.

وقد ظهر من نتائج تأسيس اجتماعهم على هذه النظريات الثلاثة، ما كان يجب أن يظهر، وذلك أنهم فهموا من معاني المساواة ألا يكون الرجل والمرأة متساويين في الحقوق البشرية والمنزلة الخلقية فحسب، بل أن تؤدي المرأة في الحياة ما يؤديه الرجل من أعمال، وأن يرخى لها من عنان القيود الخلقية مثل ما أرخي للرجل من ذي قبل. فهذه الفكرة الخاطئة للمساواة جعلت المرأة غافلة، بل منحرفة عن أداء واجباتها الفطرية، ووظائفها الطبيعية، التي يتوقف على أدائها بقاء المدنية، بل بقاء الجنس البشري بأسره. واستهوتها الأعمال والحركات السياسية، والاقتصادية والاجتماعية، وجذبتها إلى نفسها بكل ما في طبعها وشخصيتها من خصائص، فمعارك الانتخابات النيابية ووظائف المكاتب والمعامل، ومنافسة الرجل في المهن التجارية والصناعية الحرة، والمشاركة في الألعاب والمسابقات الرياضية وحضور مجالس اللهو والقصف، والظهور على المسارح والاشتراك في حفلات الرقص والسهرات العامة، هذه وأمثالها من مشاغل الحياة ومتعها وأسباب اللهو والمجون التي يمنع عن ذكرها الحياء عن خفايا هذه المدنية البراقة، هذه كلها قد استولت على مشاعرها وشغلت أفكارها وعواطفها شغلا أذهلها عن وظائفها الطبيعية، وطرد من برنامج حياتها القيام بتبعات الحياة الزوجية وتربية الاطفال،

وخدمة العائلة وتنظيم الأسرة، بل كره إلى نفسها كل هذه الأعمال التي هي وظائفها الفطرية الحقيقية.

ومن عاقبة ذلك أن النظام العائلي، الذي هو أس المدنية ودعامتها الأولية، قد تبدد شمله في الغرب. والحياة البيتية، التي يتوقف على هدوئها وطمأنينتها قوة الإنسان العملية ونشاطها، تكاد تنعدم وتدخل في خبر كان. وكذلك رابطة العقد والزواج، التي هي الصورة الصحيحة الوحيدة لتعاون الرجل والمرأة على خدمة المدنية، أصبحت عندهم أوهن من بيت العنكبوت. وبجانب آخر، قد بدأ العمل على منع تكاثر النسل وازدياد العمران بقتل الأولاد وضبط التوليد واسقاط الحمل. وجاء التصور الخاطئ للمساواة الخلقية يساوي بين الرجال والنساء في التبذل وفساد الأخلاق، حتى تلك المخزيات التي كان يتحرج من مقارفتها الرجال فيما قبل، لا تستحيي من ركوبها بنات حواء في المجتمع الغربي الحديث»197.

وهكذا يتبين لنا أن المرأة لم تكن تحضى بالمكانة اللائقة بها كزوجة في الحضارات السابقة، وأن رواد النهضة الأوربية من الذين أرادوا رد الاعتبار إليها مالوا عن قصدهم فيما بعد، فكانت النتيجة أن أعيد استغلال المرأة من جديد بعد الايحاء إليها بأنها مساوية للرجل. فخرجت عن بيتها وتبرجت وأضحى شغلها الشاغل هو التزين للرجال، ففقدت شخصيتها وقيمتها وأصبحت وجبة في أيدي الذئاب. فأين إذن هذه المساواة النوعية في العلاقة بين الزوج والزوجة تلك المساواة التي ادعت الدكتورة فاطمة المرنيسي عدم وجودها في الشريعة الإسلامية؟

لقد بنى الإسلام نظرته للمرأة على أساس حقائق الفطرة البشرية، وأن المرأة مساوية للرجل بالفطرة. ومن ثم فإن الزوجين متساويان إنسانيا، ومتساويان من حيث

[197] ـ ابو الأعلى المودودي: "*الحجاب*" ، ص 25 ـ 27.

علاقتهما بالله سبحانه، وبجزائه لهما، بل إن الإسلام يقرر وحدة الجنسين ووحدة الزوجين، بذلك تختفي تلك النظرة الدونية التي كانت تجعل المرأة في منزلة أدنى من منزلة الرجل قال تعالى: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف»(البقرة 228).

« أي لهن من حقوق الزوجية على الرجال مثل ما للرجل عليهن. ولهذا قال ابن عباس: إني لأتزين لامرأتي كما تتزين لي وما أحب أن أستنظف كل حقي الذي لي عليها فتستوجب حقها الذي لها علي، لان الله تعالى قال: "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف " أي زينة من غير مأثم، وعنه أيضا: أي لهن من حسن الصحبة والعشرة بالمعروف على أزواجهن، مثل الذي عليهن من الطاعة فيما أوجبه عليهن لأزواجهن. وقيل: إن لهن على أزواجهن ترك مضارتهن كما كان ذلك عليهن لأزواجهن. قاله الطبري: وقال ابن زيد: تتقون الله فيهن كما عليهن أن يتقين الله عزوجل، والمعنى متقارب. والآية تعم جميع ذلك من حقوق الزوجية».198

وإذا كانت العصمة في يد الرجل، فإن المرأة خولت حقوقا واسعة في طلب الخلع والفسح والتفريق بإزاء زوجها، إن كان بغيضا أو ظالما أو عنينا. كما أوصى الشارع الزوج بالتزام السماحة والمعاملة الحسنة، في استعماله السلطة التي قد جعلها الإسلام له على المرأة، فيقول عز من قائل: ﴿وعاشروهن بالمعروف ﴾(النساء19) ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم ﴾ (البقرة 37). وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي» [199].وهذه ليست وصايا أخلاقية فحسب، بل إن صدر منه حيف في استعمال تلك السلطة كان للمرأة أن تستعين عليه بالقانون. ومن ناحية أخرى جاءت تعاليم الدين الإسلامي الحنيف بالحث على اكرام الانثى سواء كانت أما أو بنتا أو زوجة أي في جميع أطوار حياتها.

---

[198] ـ الإمام محمد القرطبي: "*الجامع لأحكام القران*"، دار الكتب العلمية، بيروت، ج.2 1988 ص 82.

[199] ـ أخرجه الترمذي وابن ماجة .

والخلاصة أن الإسلام جعل الزوجة مساوية مع زوجها في الحقوق ورعايتها، بحيث يعترف الزوج بحقوق الزوجة ويرعاها، كما تعترف الزوجة بحقوق الزوج وترعاه. ذلك لأن دوام الزوجية والحياة الهادئة بين الطرفين، إنما يتم برعاية الحقوق من الجانبين سواء بسواء. ولا يخفى ما في هذا الحكم الإسلامي الحكيم من رفع مقام المرأة في المجتمع الإسلامي عما كانت عليه قبل الإسلام.

أما الإتهام الثاني وهو قول الأستاذة فاطمة المرنيسي: « إن المرأة المسلمة تعرف بوضوح كعنصر جنسي قبل كل شئ»، فإن مثل هذا الحكم يطالعنا في أدبيات بعض المستشرقين الذين يعممون أحكامهم على الإسلام انطلاقا من واقع المغاربة والمسلمين عامة. صحيح أن الرجل في المغرب أو في أي بلد إسلامي، إذا كان جاهلا بشريعة الله غير مقيم لحدودها، وهذه حالة أغلبية المسلمين، فإن المرأة بالنسبة إليه لا تعدو أن تكون أكثر من عنصر جنسي، وبالتالي فهو يعتبر الزواج وسيلة لإشباع الغريزة الجنسية. لكن ما ينبغي أن تنتبه إليه كاتبتنا، هو أن أي مجتمع لا يطبق حدود الله تكون المرأة فيه موضوع سخرية وإهانة ومجرد دمية جنسية في يد الرجل، واستقراء التاريخ، في هذا المجال، يطول لكن بحسبنا إلقاء النظر على المجتمع الغربي. أو ليست المرأة هناك عنصرا جنسيا محضا؟ ينبغي ألا تنطلي عليك لعبة المساواة بين الجنسين هناك، ولا تغتري بمشاركة المرأة المغربية الرجل في مختلف الأعمال والهيئات والمنظمات . هذه المظاهر البراقة تخفي حيفا وعبودية إزاء تلك المرأة لا يجهلها أولوا الألباب، وإلا لماذا تزداد صيحات ويشتد عويل المنظمات النسائية هناك يوما بعد يوم؟ وما معنى على سبيل المثال أن ترفق صورة امرأة شبه عارية بكل منتوج استهلاكي يراد له الإشهار؟ أو كيف نعلل تنافس وتفنن شركات الملابس النسوية في صنع البسة للمرأة الغربية لا تكاد تواري عورتها؟

أما نظرة الإسلام إلى المرأة، فإنها تختلف وتسمو بكثيرعن تلك النظرية التي جعلت العلاقة بين الرجل والمرأة مجرد متعة جنسية، أو مجرد علاقة حيوانية. فالإسلام ينظر للإنسان ذكرا أو أنثى، على أنه مخلوق فريد من نوعه ذو طبيعة فطرية متعددة الجوانب، وأنه صاحب غايات وأغراض وأهداف أرقى وأشمل من مجرد الاشباع الجنسي. إنها غايات تتناسب مع وظيفته السامية وهي الاستخلاف في الارض.

لقد جاء الإسلام فوجد المجتمع العربي كغيره من المجتمعات في ذلك الحين ينظر إلى المرأة على أنها أذاة للمتاع وإشباع الغريزة، ومن ثم ينظر إليها من الناحية الإنسانية نظرة هابطة، وأدى ذلك إلى هبوط النظرة إلى الجنس، وانحطاط الذوق الجمالي، والاحتفال بالجسديات العارمة، وعدم الالتفات إلى الجمال الرفيع الهادئ النظيف. فلما جاء هذا الدين الأخير، أخذ يرفع من نظرة المجتمع إلى المرأة، ويؤكد على الجانب الإنساني في علاقات الجنسين، فليست هي مجرد إشباع لجوعة الجسد، وإطفاء لفورة اللحم والدم، وإنما هي اتصال بين كائنين إنسانيين من نفس واحدة، بينهما مودة ورحمة، وفي اتصالهما سكن ورحمة، ولهذا الاتصال هدف مرتبط بإرادة الله في خلق الإنسان، وعمارة الأرض، وخلافة هذا الإنسان فيها بسنة الله.

4 ـ الحجاب

كان قاسم أمين (1865م-1908م) أول "مسلم" حمل لواء الدعوة إلى السفور وتحرير المرأة المسلمة على الطريقة الغربية. ولعله لم يكن يجرؤ على ذلك لولا التربية الفرنسية التنصيرية التي تلقاها على أيدي أساتذته في مصر القرن التاسع عشر الميلادي. لقد أوهمته فلسفة التنصير بأن الحجاب وتعدد الزوجات عاملان أساسيان من عوامل تقهقر المسلمين واندحارهم، فاندفع، وهو يعاني عقدة النقص إزاء أساتذته

الغربيين، يهاجم تعاليم الإسلام فيما يتعلق بالمرأة وعلاقتها بزوجها. يقول متحدثا عن حقوق المرأة في الإسلام :

"كذلك إن نظرنا إلى حالتهم[200] العائلية نجد أنها مجردة من كل نظام، حيث يكتفي الرجل في عقد زواجه بأن يكون أمام شاهدين ... ومسألة تحديد حقوق المرأة هذه وتربيتها قد اجتهدت كثيرا في أن أقف على رأي علماء المسلمين فيها من المتقدمين أو المتأخرين، فما وجدت شيئا »[201]

ويقول عن الحجاب : «والمرأة التي تلزم بستر أطرافها والأعضاء الظاهرة من بدنها بحيث لا تتمكن من المشي ولا من الركوب، بل لا تتنفس ولا تنظر ولا تتكلم إلا بمشقة، تعد رقيقة لأن تكليفها بالاندراج في قطعة من القماش، إنما يقصد منه أن تمسخ هيئتها وتفقد الشكل الإنساني الطبيعي في نظر "كل رجل" ماعدا "سيدها" و"مولاها" »[202].

«وهاهم إخواننا أبناء وطننا المسيحيون واليهود اللذين تركوا عادة الحجاب منذ عهد قريب وربوا نساءهم على كشف وجوههن ومعاملة الرجال، فأين هم من الاختلال والهلاك؟»[203].

قد يتعذر علينا، معشر الباحثين، إدراك أسباب هذه الظاهرة، إذا لم نضعها في سياقها التاريخي والاجتماعي ولم نتحسس جذورها الأولى والعميقة. ذلك أن العالم الإسلامي كان بعيدا عما يسمى بالسفور الذي اكتسح آنذاك كل البلدان الغربية حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي . لكن في منتصف النصف الثاني من القرن نفسه، أي مع بداية الاحتلال الأجنبي للوطن الإسلامي، شرع بعض ضعاف النفوس و

---

[200]– يتكلم عن المسلمين بصيغة الغائب، وكأنه ليس منهم. ولعله ارتد ولم يعلن عن ردته.

[201]– قاسم أمين: "*المرأة الجديدة*" ، مطبعة الشعب ، القاهرة ، 1900. ص 33.

[202]– قاسم أمين: "*المرأة الجديدة*، ص 34 – 35 .

[203]– نفس المرجع ، ص 69.

العقول من المسلمين، يدعون الناس إلى تقليد الأجانب. وبما أن قوى الفكر والعقل كانت شبه معطلة منذ زمن بعيد، لم يكن من سبيل لليقظة والنهضة في نظر كثير ممن تقلدوا مهمة "الإصلاح" إلا سبيل التقليد والمحاكاة . وإذا أضيف إلى ذلك عامل الدهشة التي أخذت بمجامع نفوس المنهزمين إثر اطلاعهم على قوة الغزاة وتقدمهم، اتضح لماذا اختار بعض "المصلحين" نهج التقليد في علاج المشاكل الاجتماعية.

إن هؤلاء المستغربين الأوائل عملوا، انطلاقا من مواقفهم الانهزامية، على بلورة مناخ فكري ونفسي يتميز بالدعوة إلى تبني كل مايرد من الغرب من أفكار وعادات ومعاملات. وشيئا فشيئا بدأ المسلمون يتقمصون شخصية الرجل الغربي، بل يستحيون من نظرات الاستهانة التي يصوبها هذا الأخير إلى بعض مبادئ ومسائل الإسلام، كالجهاد والرق وتعدد الزوجات الخ. ولإرضاء العدو المتغطرس، بادر بعض المستغربين بنعت الجهاد بالهمجية، والقول بأن الرق حرام عندنا، كما أطالوا اللسان في موضوع تعدد الزوجات وطعنوا في قوانين الزواج والطلاق.

ومع حلول القرن العشرين الميلادي، والمسلمون في منتهى الذلة والصغار يرزحون تحت نير الاستعمار، نشأت مسألة الحجاب، ونفخ في أبواقها ثلة من المستغربين على رأسهم قاسم أمين.

« والواقع أن هذه المسألة نشأت في المسلمين لكون الغرب قد نظر إلى الحجاب والنقاب والحرم بعين المقت والازدراء، وصوره أقبح تصوير وأشنعه فيما كتب ونشر، وعد (حبس) المرأة من أبرز عيوب الإسلام. وأنى كان للمسلمين أن يغضوا عن هذه النقيصة التي أخذها الغرب عليهم فيما أخذ. ففعلوا في هذه المسألة؛ الحجاب، مثل مافعلوا أيضا في مسائل الجهاد والرق وتعدد الزوجات وما شاكلها من المسائل، فعمدوا إلى الكتاب والسنة يتصفحون أوراقهما، وإلى كتب الفقه والأحكام ينقبون عن اجتهادات الأئمة فيها، لعلهم

يجدون في ثناياها ومطاويها ما يعينهم على غسل هذا العار الذميم عن أنفسهم. فإذا بهم يقعون على أقوال لبعض الأئمة تجيز للمرأة أن تبدي وجهها ويديها، وتخرج كذلك من بيتها لحوائجها، ويعلم منها أيضا أن المرأة يجوز أن تشهد الحروب لسقي المجاهدين ومداواة المرضى. ثم وجدوا في تلك الأقوال إذنا بخروج المرأة إلى المسجد للصلاة وجلوسها للتعلم والتعليم. فكفاهم هذا القدر من المعلومات لأن يدعوا أن الإسلام قد أعطى المرأة حرية مطلقة، وأن الحجاب من تقاليد الجهلاء، اتخذه المتأخرون من المسلمين الجامدين المحافظين، ويخلو من أحكامه القرآن والحديث. وإنما القرآن والسنة يعلمان الحياء والخفر على سبيل التعليم الخلقي، وليس فيهما قانون أو ضابط يقيد حركة المرأة وتنقلها بقيد ما»[204].

وهنا مكان التوجه للنظر في أقوال الأستاذة فاطمة المرنيسي بهذا الصدد. قالت:

«أعتبر أن اللجوء إلى الحجاب كان وسيلة للسيطرة الجنسية، ولحماية طبقة من النساء (الحرائر) على حساب طبقة أخرى (الإماء)»[205]. «إن تشريع الحجاب في المدينة قضى على الحرية التي برهن عليها الإسلام في بداية حياته. وللأسف الشديد كان ينبغي أن تمر خمسة عشر قرنا، قبل أن يأتي المستعمر فيضغط على الحكومات الإسلامية لكي تفتح ملف حقوق الفرد والمرأة »؟ ! ! ![206].

في النص الأول ادعت الدكتورة فاطمة المرنيسي بأن الحجاب شرع لحماية طبقة من النساء على حساب طبقة أخرى، وتستدل على ذلك في ص 236 من نفس الكتاب بقوله تعالى : ﴿ياأيها النبيء قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن

---

[204]- ابو الأعلى المودودي : "*الحجاب*" ، دار الفكر للطباعة . ص 41-42.

-[205] FATIMA MERNISSI "*Le Harem politique,Le Prophète et les femmes* Ed. Albin Michel, Paris 1987,p23.

-[206] *Le Harem politique,Le Prophète et les femmes*, P 236

ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين ﴾. وهو استدلال من باب تلبيس الحق بالباطل. و المؤكد في تاريخ السيرة أن النساء في أول الإسلام، كما في الجاهلية ، كن يكشفن وجوههن سواء كن حرائر أم إماء. وكان بعض السفهاء يتعرضوا لهن عندما يخرجن بالليل لقضاء حاجاتهن. وإذا وقع الاعتداء بالتعرض على حرة قالوا حسبناها أمة، فأمرن أن يخالفن بزيهن زي الإماء بأن يدنين عليهن من جلابيبهن، وذلك بعد أن شكون إلى النبي صلى الله عليه وسلم فعل السفهاء بهن. وترى د. فاطمة المرنيسي أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما عزم على إيجاد علاج لظاهرة "التعرض" لم يكن ينوي قط استئصالها من الجذور، وإنما همه الوحيد هو صرف هؤلاء السفهاء عن إذاية نسائه ونساء المسلمين، أما الإماء وغيرهن من النسوة فلا شأن له بهن .

«وينبغي إيجاد وسيلة لفصل الإماء اللواتي أبيح لهن الزنى، عن الحرائر زوجات الاستقراطيين والرجال الأقوياء ، اللواتي يحرم عليهن اقتراف تلك الفاحشة» [207].

يتضح من خلال هذا الكلام أن الإسلام أقام نظاما اجتماعيا طبقيا، أو على أصح تعبير، أقام ميزا عنصريا واجتماعيا بين النساء الحرائر والإماء، وشرع الحجاب وسيلة، من جهة، لجعل أولئك الحرائر في مأمن من التعرض للإذاية، ومن جهة أخرى لدفع الإماء وتشجيعهن على الزنى والرذيلة. كما أن تشريع الحجاب يعبر عن انتصار منطق السفهاء والمنافقين.

إن هذه الاستنتاجات السخيفة تتناقض مع النقل والعقل. أما تعارضها مع النقل فلكونها تفتقر إلى دلائل من الكتاب والسنة، بالاضافة إلى أنه لم يقل بها أحد من الفقهاء والمفسرين سواء من القدامى أو المحدثين.

[207] - المرجع نفسه

وأما تعارضها مع العقل فلأنها تتناقض منطقيا مع أهداف الرسالة الإسلامية التي تنص على العدالة والمساواة، وبذلك شهد العقلاء من أئمة الإسلام. وواضح أن الأستاذة فاطمة المرنيسي وقعت في التناقض من حيث كانت تروم الإبداع، إنها لم تحكم استعمال آليات المنهج الاجتماعي الدوركايمي حيث فسرت ظهور الحجاب بالضغوط الاجتماعية في مجتمع المدينة، والتي تمثلت في موقف المنافقين والسفهاء. كما أنه قد غاب عن ذهن الباحثة الاجتماعية أن القداسة الإلهية فوق مبادئ وقوانين منطق علم الاجتماع الوضعي، وأن كثيرا من تنبؤات علماء الاجتماع لم تتحقق، نظرا لتدخل المشيئة الإلهية في حياة الإنسان.

ويعتبر كتاب "طبقات ابن سعد" من أهم الكتب التي رجعت إليها الدكتورة فاطمة المرنيسي في ذكر الروايات المتعلقة بأسباب نزول الحجاب، وكيف أن السفهاء كانوا يؤذون النساء ويتعرضون لهن... إلا أنه على فرض صحة تلك الروايات، كيف لم يهتد ابن سعد ذلك العالم المؤرخ، إلى الاستنتاجات الفذة التي تفتقت عليها عبقرية باحثتنا الاجتماعية؟

لقد أخطأ بعض المفسرين كما سيرد بعد قليل في كلام الألباني، عندما قيدوا قوله تعالى ﴿ونساء المؤمنين﴾، بالحرائر دون والإماء، غير أنه لايفهم من كلامهم البتة كون الشارع ميز بين الحرائر والإماء أو أباح للأخيرات اقتراف الزنى.

يقول الشيخ ناصر الدين الألباني: «هذا وقد أبان الله تعالى عن حكمة الأمر بإدناء الجلباب بقوله : ﴿ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ يعني أن المرأة إذا التحفت بالجلباب عرفت بأنها من العفائف المحصنات الطيبات، فلا يؤذيهن الفساق بما لايليق من الكلام، بخلاف ما لو خرجت مبتذلة غير متسترة، فإن هذا مما يطمع الفساق فيها والتحرش بها

كما هو مشاهد في كل عصر ومصر. فأمر الله تعالى نساء المؤمنين جميعا بالحجاب سدا للذريعة.

وأما ما أخرجه ابن سعد : أخبرنا محمد بن عمر عن ابن أبي سبرة عن أبي صخر عن ابن كعب القرظي قال :

"كان رجل من المنافقين يتعرض لنساء المؤمنين يؤذيهن. فإذا قيل له ؟ قال : كنت أحسبها أمة. فأمرهن الله أن يخالفن زي الإماء، ويدنين عليهن من جلابيبهن".

فلا يصح بل هو ضعيف جدا لأمور :

الأول : أن ابن كعب القرضي واسمه محمد، تابعي لم يدرك عصر النبوة، فهو مرسل.

الثاني : أن ابن أبي سبرة وهو أبو بكر بن محمد بن أبي سبرة ضعيف جدا، قال الحافظ في "التقريب" : « رموه بالوضع ».

والثالث : ضعف محمد بن عمر وهو الواقدي وهو مشهور بذلك عند المحدثين، بل هو متهم.

وفي معنى هذه الرواية روايات أخرى أوردها السيوطي في "الدر المنثور"، وبعضها عند ابن جرير وغيره وكلها مرسلة لاتصح، لأن منتهاها إلى أبي مالك وأبي صالح والكلبي ومعاوية بن قرة والحسن البصري، ولم يأت شيء منها مسندا فلا يحتج بها، لاسيما وظاهرها مما لاتقبله الشريعة المطهرة ولا العقول النيرة، لأنها توهم أن الله تعالى أقر إماء المسلمين ـ وفيهن مسلمات قطعا على حالهن من ترك التستر، ولم يأمرهن بالجلباب ليدفعن به إيذاء المنافقين لهن. ومن العجائب أن يغتر بعض المفسرين بهذه الروايات الضعيفة فيذهبوا بسببها إلى تقييد قوله تعالى : ﴿ونساء المؤمنن﴾ بالحرائر دون

الإماء، وبنوا على ذلك أنه لا يجب على الأمة ما يجب على الحرة من ستر الرأس والشعر،بل بالغ بعض المذاهب فذكر أن عورتها مثل عورة الرجل : من السرة إلى الركبة. وقالوا : "فيجوز للأجنبي النظر إلى شعر الأمة وذراعها وساقها وصدرها وثديها ».

وهذا مع أنه لا دليل عليه من كتاب أو سنة، مخالف لعموم قوله تعلى : ﴿ونساء المؤمينن﴾ فإنه من حيث العموم كقوله تعالى : ﴿يأيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا، وإن كنتم مرضى أو على سفر أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا ﴾، ولهذا قال أبو حيان الأندلسي في تفسيره: "البحر المحيط":

« والظاهر أن قوله ﴿ونساء المؤمينن﴾ يشمل الحرائر والإماء، والفتنة بالإماء أكثر لكثرة تصرفهن، بخلاف الحرائر فيحتاج إخراجهن من عموم النساء إلى دليل واضح».

وما أحسن ما قال ابن حزم رحمه الله في "المحلى":

« وأما الفرق بين الحرة والأمة فدين الله واحد، والخلقة والطبيعة واحدة، كل ذلك في الحرائر والإماء، سواء، حتى يأتي نص في الفرق بينهما في شئ فيوقف عنده ». قال : « وقد ذهب بعض من وهل في قوله تعالى : ﴿يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ إلى أنه إنما أمر الله تعالى بذلك، لأن الفساق كانوا يتعرضون للنساء للفسق فأمر الحرائر بأن يلبسن الجلابيب ليعرف الفساق أنهن حرائر فلا يتعرضوا لهن. ونحن نبرأ من هذا التفسير الفاسد الذي هو إما زلة عالم، أو وهلة فاضل عاقل، أو افتراء كاذب فاسق، لأن فيه أن الله تعالى أطلق الفساق على أعراض إماء المسلمين، وهذه مصيبة الأبد، وما اختلف اثنان من أهل الإسلام في أن تحريم الزنا بالحرة كتحريمه بالأمة، وأن الحد على الزاني بالحرة كالحد على الزاني بالأمة ولا فرق، وأن تعرض

الحرة في التحريم كتعرض الأمة ولا فرق، ولهذا وشبهه وجب أن لا يقبل قول أحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بأن يسنده إليه عليه السلام» [208].

والنص الذي ورد فيه قولها: « إن عمر رضي الله عنه عندما اقترح على النبي صلى الله عليه وسلم أن يحجب نساءه عن الرجال، عمل على طمس البعد الحضاري والتحرري الذي نادى به الإسلام» [209] **، يتضمن أفكارا لا أساس لها من الصحة، بالاضافة إلى أن بعضها يبين بكل وضوح إعجاب الكاتبة بالاستعمار "كمحرر للمرأة المسلمة"، بعدما ظلت مايزيد على أربعة عشر قرنا مقيدة بقيود الاستغلال و التبعية للرجل.**

إن ما يؤكده المفسرون وكتاب السيرة أن عمر بن الخطاب الخليفة الثاني رضي الله عنه، طلب بإلحاح من النبي صلى الله عليه وسلم أن يحجب نساءه عن عامة الناس.

قال ابن كثير: « هذه آية الحجاب وفيها أحكام وآداب شرعية، وهي مما وافق تنزيلها قول بن الخطاب رضي الله عنه، كما ثبت ذلك في الصحيحين عنه أنه قال : وافقت ربي عز وجل في ثلاث، قلت : يارسول الله لو اتخذت مقام ابراهيم مصلى، فأنزل الله تعالى ﴿واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ﴾. وقلت : يارسول الله إن نساءك يدخل عليهن البر و الفاجر، فلو حجبتهن، فأنزل آية الحجاب، وقلت لأزواج النبي صلى الله عليه لما تمالأن عليه في الغيرة ﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن ﴾، فنزلت كذلك» [210] **.**

عندما تدعي فاطمة المرنيسي أن حجب النبي صلى الله عليه وسلم نساءه عن المسلمين كان بإيعاز من عمر بن الخطاب رضي الله عنه، تجعل من هذا الخليفة الجليل مشرعا، أي أن ذلك الحجاب لم يكن ليشرع لولا تدخل عمر وإلحاحه في طلب ذلك من

---

[208]- **محمد ناصر الدين الألباني ،"*حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة*" ، المكتب الإسلامي في بيروت ،1389 ، ص** 42-43- 44 -45.

[209]- **د. فاطمة المرنيسي : "*الحريم السياسي*" ، ص.234 .**

[210]- ***تفسير ابن كثير* ج 5 ,ص 489.**

النبي صلى الله عليه وسلم . وهذا يفيد عدم معرفتها بمعنى الوحي وحقيقته. ومما لاشك فيه، كما يتبين من المراجع العربية التي اعتمدت عليها، أنها اطلعت على قول عمر: "وافقت ربي في ثلاث..." وفهمت مغزاه، غير أنها أبت إلا أن تفسر الحدث تفسيرا اجتماعيا ماديا على طريقة المدرسة الاجتماعية الوضعية.

وهكذا تعتبر الكاتبة عمر بن الخطاب أول من جنى على الإسلام وحضارته "وقضى على تطلعاته التحررية في مهدها".

إن النبي صلى الله عليه وسلم حسب رأيها [211]، كان يود دائما أن يكون بيته مفتوحا لكل الناس، وأن الحجاب يمثل النقيض التام لكل ما كان يروم تحقيقه. غير أن عمر لم يستطع استيعاب هذا الأمر لأنه كان جاهلا بحقيقة الإنسان، كما يتصورها الدين الجديد، أي الإسلام. ومن هنا رأى أن الحل الوحيد لإعادة النظام إلى نصابه في المدينة هو "وضع الحواجز وإخفاء النساء موضوع ومحل الشهوات ".

«ولم يكن غريبا أن يصبح عمر لسان حال المقاومة الرجالية في وجه المشروع التعادلي الذي أتى به النبي صلى الله عليه وسلم. كما كان عمر مناصرا لاستمرارية الوضع الراهن للمجال العائلي لكونه كان يعتقد أن التغييرات التي أدخلها الإسلام على الحياة الجاهلية تخص الحياة العامة والروحية. أما الحياة الخاصة فينبغي أن تضل محكومة بأعراف ماقبل الإسلام»[212].

وهذا التجريح لشخص عمر إنما جعلته وسيلة للطعن في الإسلام، ويعبر عن أن فاطمة المرنيسي قد أصبحت ممن يجيدون استعمال لغة المستشرقين في دراسة الشخصيات

---

[211] ـ د. فاطمة المرنيسي : "*الحريم السياسي*" ص.236 .
[212]– د. فاطمة المرنيسي : " *الحريم السياسي*" ص.180 .

الإسلامية، كما أن كلامها في شأن هذا الخليفة، يذكرنا بالقصص التي تزخر بها الكتب المدرسية في الغرب المسيحي عن الإسلام والمسلمين؛ حيث تصور خلفاء الإسلام تصويرا تشمئز منه النفوس فتنعتهم بالغلظة والجور وسفك الدماء. وهكذا بعد أن حملت عمر بن الخطاب مسؤولية " الظلم" الذي لحق المرأة المسلمة خلال قرون طويلة بسبب الحجاب، ختمت النص المشار إليه بالتنبيه إلى أن المستعمر هو الذي خلص المرأة المسلمة واعتقها من العبودية حينما "فرض على الحكومات الإسلامية إعادة فتح ملف حقوق الإنسان والمرأة على الخصوص".

متى كان الغازي والمخرب مصلحا ومخلصا أيتها الباحثة الاجتماعية؟ من هي هذه المرأة المغربية التي عاشت في زمن الاستعمار وصرحت بأن المستعمر خلصها من العبودية التي أقامها فيها الإسلام؟ ولو كنت أنت نفسك امرأة مغربية في الثلاثينات والأربعينات، هل كنت تدعين أن المستعمر خلص المرأة... وأنت تشاهدين آثار خرابه ودماره للقرى والمدن وتشريده للأسر بقتل وسجن الآباء والأبناء؟ ما أظنك تفعلين!. ولكن بعد ذهاب الاستعمار العسكري ومجيء الاستعمار الفكري، وهيمنته على العقل والفكر، يصبح لمثل هذا القول ما يعلله.

لو افترضنا أن المستعمر طلب في زمن الاستعمار ان تكشف المرأة المغربية عن رأسها وأطرافها وتشارك الرجل في كل مجالات الحياة، لاستنكرنا منه ذلك ولمنعناه من التدخل في شؤون نسائنا، ولحملتنا الغيرة على الدفاع عن شرف نسوتنا وبناتنا. لكن وقع أقدامه وهو يغادر أرضنا لم تكد تخمد، فإذا بنسوة وفتيات من أبناء جلدتنا يجاهرن بالعداء للحجاب ويعلنن الحرب عليه !.

وفي غياب الفهم الصحيح لنصوص الشرع والوعي بالهوية الثقافية، وتحت تأثير وطأة الفكر الغربي، سارعت بعض المنظمات بالدعوة إلى السفور ونبذ الحجاب. ففي

الخمسينيات نشرت صحيفة "العلم" مقالا تحت عنوان: " ارفعي الحجاب عن وجهك يا سيدتي"، جاء فيه: "في فاس عقدت الرابطة النسوية لحزب الاستقلال في منزل السيد أحمد مكوار، وتحت رئاسة حرمه... اجتماعا لدراسة مشاكل المرأة المغربية. وقد حضرالاجتماع عدد من سيدات المجتمع الفاسي وأوانسه من طالبات المعهد الثانوي التابع لجامعة القرويين، ومن مدرسة أم البنين الثانوية، وسواهما من المدارس التي يتابع فتيات فاس دراستهن فيها.كان موضوع الاجتماع هو الحجاب. والحقيقة أن الرابطة توفقت أيما توفيق في معالجة هذا الموضوع الذي أصبح مثار مناقشات. ولعل القراء والقارئات بالذات تتبعوا ما تنشره هذه الجريدة من مقالات كلها تتصل بموضوع الحجاب. فمنذ أيام كتبت الآنسة سعاد بلا فريج... وأول أمس عقبت الآنسة فاطمة القباج على الموضوع...والحجاب أصبح عقبة كأداء في طريق تقدم المرأة المغربية في بناء مجتمع سليم... يقوم على أساس تكافؤ الفرص للرجل والمرأة...هؤلاء الفتيات مؤمنات بأن الحجاب ليس وسيلة لستر عورة حرم الله النظر إليها... ولكنه حجاب يستر عنهن الحياة... يحجب عنها الانطلاق... والتحرر والشعور بالشخصية المسؤولة التي تواجه مصيرها بنفسها. إن الفتاة تشعر كأن الحجاب سلطة مشرعة عليها... فتظل أسيرة هذا الوهم...إنها تريد ان تستنشق الهواء بمسامها كلها... أن تنظر إلى الحياة، فتشعر بأقدامها راسخة على الأرض. إنها لاتريد أن تبق "نوالة" متنقلة بالجلباب والجورب والحجاب... وإذا كانت المرأة فاضلة... مؤمنة بمسؤوليتها. واثقة من شخصيتها... فلماذا نربي فيها الإحساس بالنقص؟ لماذا نتصورها مخلوقة ضعيفة سهلة الاغراء؟

انظروا إلى هذه الصورة... وجوه ضاحكة...مشرقة لا ترى واحدة منهن تضع على وجهها حجابا...

لقد قررت الرابطة النسوية لحزب الاستقلال بفاس محاربة الحجاب... والدعوة إلى السفور. انها خطوة جريئة نباركها وندعو كل هيئة نسوية الاقتداء بها...[213].

انه الاستغراب الذي كان كامنا كمون النار تحت الرماد. لقد استغل أولئك النسوة ـ وأغلبهن ينتمين إلى الطبقات البورجوازية، الحالة النفسية للمرأة المغربية عشية الاستقلال حيث داعبتها رياح الحرية وحملتها بعيدة في أفق لا محدود، إنها كانت تعيش لحظات كلها عاطفة وانفعالات نفسية سعيدة. وهكذا سرعان ما استجابت لنداء السفور، بعدما أوهمت بأن لبس الحجاب والقعود في البيت سجن وذلة وخمول، وأن السفور تحرر. ومع غياب الوعي بالشريعة، ثم الربط بين التحرر من المستعمر والتحرر من التقاليد التي تجسد تعاليم الإسلام ومبادئه، فكانت الثورة عليها وعلى بعض القيم التي هي من صميم الدين.

والخلاصة أن الفتيات والنسوة اللواتي استجبن لنداء السفور، وقعن فريسة الاستغراب عند التلبية، وإن كنت لا أنفي ميلهن المسبق إلى نبذ الحجاب، في حين أن اللائي تولين كبره أي حملن لواء السفور، كن قد استغربن قبل الاستقلال بسنوات أو عقود، إذ لايخفى على أحد أن كثيرا من الأسر البورجوازية في المغرب أثناء الاستعمار، كانت معجبة بحياة الأوربيين وأسلوب عيشهم، فكانت تقلده ما استطاعت على خوف من الجمهور وعامة الناس، لكن بعد الاستقلال غدا التقليد قاعدة، وأصبح الاستغراب جليا بعدما كان كامنا.

---

[213] ـ **جريدة العلم** ، 24 غشت 1956 .

الباب الثالث: قضايا الاستغراب

الفصل الأول: قضية الثقافة

1-تمهيد حول الوضع الراهن للثقافة في العالم الإسلامي

2-تجلي الاستغراب في الثقافة المغربية المعاصرة

3-الاستجابة للمد الفرنكوفوني

4-البعد الإتنولوجي والأنتربولوجي

1.4-دور الأدب الإتنولوجي والأنتربولوجي حول المغرب في نشوء ظاهرة الاستغراب الثقافي

1.1.4-تعريف الإتنولوجيا والأنتربولوجيا

2.1.4-النشاط الإتنولوجي والأنتربولوجي في مغرب ما قبل الاستعمار

3.1.4-النشاط الإتنولوجي والأنتربولوجي في فترة الاستعمار

4.1.4-تجلي الفكر الإتنولوجي والأنتربولوجي في الثقافة المغربية المعاصرة

1-تمهيد حول الوضع الراهن للثقافة في العالم الإسلامي

إنا مما شك فيه أ الوضع السياسي والاقتصادي للعالم الإسلامي يحدد بطريقة دقيقة روح وشكل الثقافة في هذا العالم، ومادام الاقتصاد والسياسة فيه تابعين للعالم الغربي، فإن الثقافة محكوم عليها هي الأخرى بالتبيعة والتقليد.

لقد باتت المجتمعات الإسلامية في ظل النمط الاستهلاكي الجديد، معرضة لغزو العقل وتكييف المنطق والقيم والسلوك، والتأثير في الأذواق والاستهلاك. كما شاع فيها عقلية الاستنساخ؛ حيث تسارع النخبة المثقفة عادة بمباركة واعتناق المذاهب والنظريات الغربية الجديدة في ميادين النفس، والفلسفة، والاجتماع، والسياسة والآداب إلخ، ثم تحاول تطبيقها أو إسقاطها على الواقع الاجتماعي والثقافي المحلي.

وغني عن البيان أن الاستهلاك الثقافي في مجال النقد والإبداع الفكري، أخطر بكثير من استهلاك المادي لمنتوجات الغرب، خصوصا وأن البنية الثقافية للمجتمعات الإسلامية بنية هشة ومجردة من وسائل الدفاع، وضعيفة من حيث الحصانة الذاتية، بفعل الانحطاط الفكري والجمود العقلي، الذين خيما على هذه المجتمعات طيلة بضعة قرون.

إن مما يستفاد من مقدمة ابن خلدون حيث كتب عن فساد وانحلال الحضارة في عصره وكساد العلوم، أن لكل حضارة وسائلها والتي على رأسها العلوم والصناعات، وأن هذه الأخيرة تتفاعل وتتعاون مع جوانب القيم الحضارية، حتى يقوم كل منها بمهمته داخل البناء الثقافي.

وعندما يطرأ على المجتمعات التفكك والتخلخل وتصاب بالتقهقر الحضاري، تشرع العلوم، بما في ذلك العلوم الدينية، والصناعات في الانكماش والجمود ثم تنفصل عن

الظواهر الاجتماعية، وتفقد التفاعل معها مما يؤدي إلى كسادها وبالتالي إلى انتكاس عالم الثقافة.

يقول أبو الحسن الندوي: " ولم يكن الجمود العلمي والكلال الفكري مقتصرين على تركيا وأوساطها العلمية والدينية فحسب، بل كان العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه مصابا بالجذب العلمي، وشبه شلل فكري، وقد أخذه الإعياء والفتور، واستولى عليه النعاس ولعل القرن التاسع، إذا لم نقل القرن الثامن، آخر قرون النشاط والتوليد والابتكار، في الدين والعلم والأدب والشعر والحكمة، والقرن العاشر أول القرون الخمود والتقليد والمحاكاة. وترى هذا الخمود عاما شاملا للعلوم الدينية، والفنون الأدبية والمعاني الشعرية والإنشاء، والتاريخ ومناهج التعليم، فلا نجد في كتب التراجم التي ألفت للعصور الأخيرة، من تطلق عليه لقب العبقري، أو النابغة، والمحقق على الأقل، أو من جاء في فن من الفنون بشيء طريف مبتكر، أو زاد في العلم زيادة حسنة، إذا استثنينا بعض الأفراد في أطراف العالم الإسلامي". [214]

إن التركيز على عالم الأشخاص وما يدور في فلكه من أهواء، ونبذ عالم الأفكار وما يحوم حوله من أنوار، وذلك إذا استعملنا لغة المفكر مالك بن نبي، كان السبب الرئيس والمباشر للتدني الثقافة الذي بدأت تعرفه الحضارة الإسلامية منذ القرن السادس الهجري. وما غزو التتار وهجوم الصليبيين على فلسطين واحتلال القدس ..الخ، إلا نتيجة من نتائج انتصار عالم الأشخاص وانحدار عالم الأفكار، كما أن هذين الحدثين التاريخيين المؤلمين سيؤسسان ويؤرخان لبداية مرحلة الانحطاط، التي ستنتهي بالنهضة الإسلامية الحديثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي. وأهم ما تميزت به هذه المرحلة الطويلة تجميد باب التقليد على مصراعية، وانسحاب العقل المبدع من ساحة الفكر والثقافة، مما ممكن لسيادة منطع التواكل والخنوع، وشيوع الفكر الصوفي

(214) – أبو الحسن الندوي " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين " دار المعارف 1988 ص 151.

الطرقي، وتولد الخرافات، وتسرب الثقافة الدخلية، وما تحمله من وثنيات وفلسفة شرقية غنوصية وإسرائليات، فكانت هذه الثقافة بمثابة السرطان الفتاك الذي ضاعف من ورم جسد الأمة الإسلامية.

بقي العالم الإسلامي يتدحرج في أرض الانحطاط جيلا بعد جيل، إلى أن اصطدم بالعالم الأوربي المتهيئ للوثوب عليه. فكان القرن التاسع عشر الميلادي قرن الصدام الحضاري بين العالمين، وقرن اللقاء اللامتكافئ؛ حيث شرع الأوربي في استلاب الأرض وخيراتها، حتى إذا استنزف كل ثمراتها، أعادها إلى أهلها بعد أن بذر فيها بذور الاستلاب الفكري والغزو الثقافي.

وإذا كانت حركة النهضة الفكرية في العالم الإسلامي قد أخذت على عاتقها إحياء الثقافة الإسلامية من جديد، مع التفتح على علوم الغرب وتقنياته، فإن رواد النهضة على اختلاف مشاربهم لم يكونوا على علم واسع بأسس ومبادئ الاجتهاد والتجديد كما لم يكونوا، من جهة أخرى، على دراية تامة بمقاييس وشروط الاقتباس والأخذ عن الغرب. يقول مالك بن بني في هذا الصدد:

"وها هو ذا العالم الإسلامي قد وقف منذ قرون يواجه مشكلة الاقتباس، مدفوعا بحركة نهضته إلى الأخذ بكل جديد أو مقتبس، على حين تشده إلى الوراء" أشكال من التقاليد البالية.

وهنا يجدر بنا أن تستخلص عوامل هذا القلق والعجز، كيما نزيدها وضوحا، فبعض هذه العوامل متصل بمسألة الاقتباس من الحضارة الحديثة، فهو يواجهنا بمشكلة من طراز عضوي تاريخي، وبعضها الآخر يتصل بموقف المسلم إزاء مشكلات الحياة الراهنة، فالمشكلة على هذا نفسية منطقية.

أما المشكلة الأولى فينبغي أن نذكر بصددها أن الحياة الاجتماعية محكومة بقوانين خاصة بها، شأنها في ذلك شأن الحياة العضوية.

ومن حقائق علم الحياة أن عملية نقل الدم نخضع لشروط وقواعد دقيقة ينبغي مراعاتها، مخافة أن يؤدي الأمر إلى زلزلة الجسم الملتقي والفتك به، فليس كل عنصر من عناصر الدم بقابل ليحل محل الأخر، لما بين فصائله من اختلاف عضوي في الحقيقة إلى اختلاف الأبدان. هذه الحقيقة ذات الطابع الحيوي صادقة فيما يتعلق بالمجال العضوي التاريخي، فالعناصر الاجتماعية التي تسم الثقافات المختلفة ليست كلها قابلة للتداول". [215]

إذا كان المثقف في العالم الإسلامي المعاصر، إما مشدودا إلى الماضي على غير بصيرة، أو فريسة التقليد الأعمى، فإن عقلة بات هدفا لاختراق خطير أفقده الاستقلال في التفكير وضاعف من تبعيته للغرب. ذلك أن هذا الوضع مكن الأعداء من صياغة عقل وفكر الإنسان المسلم بما يخدم أهدافهم ومطالبهم. وقد وجدت أساليب كثيرة لتحقيق هذا الهدف الخبيث، على رأسها إيجاد جيش من المستشرقين يجوبون العالم الإسلامي، يدرسونه ويحللون عادات وتقاليد شعوبه. وكان من نتائج الجهود الاستشراقية الجبارة إيجاد مؤسسات وأفراد يخدمون ويكرسون الفكر الاستشراقي في العالم الإسلامي. هؤلاء الأفراد المستغربون يمثلون الساسة والمفكرين والمثقفين، وأغلبهم من خريجي الجامعات الغربية، أولئك الذين أخذوا على عواتقهم عملية نشر الأفكار والمذاهب المستوردة في بلادهم.

ولقد توغل هؤلاء الأفراد في مختلف المؤسسات والمعاهد العلمية، والثقافية، والإعلامية، مما مكنهم من توجيه الثقافة توجيها يتلاءم مع ثقافتهم الاستعمارية

---

[215]– مالك بن نبي " وجهه العالم الإسلامي " دار الفكر دمشق 1989 ص 80-81.

ومواقفهم الهدامة، لذا لم يكن غريبا أن تشهد الساحة الثقافية في العالم الإسلامي خلال العقود الأخيرة، ازدهار ألوان من الفلسفات، والمذاهب الغربية، من وجودية، وماركسية، ووضعية، وبنيوية،... حيث أصبحت المؤسسات الأكاديمية عندنا، تستهلك النظريات الغربية والشرقية في السلوك والاجتماع والطبيعة والرياضيات وغيرها من العلوم والفنون.

لقد باتت عملية الاستهلاك والاجترار الثقافي من الظواهر المألوفة في العالم الإسلامي، الأمر الذي ولد نوعا من التيه الفكري والضياع العقدي، حتى أصبح الخروج عن هذه العملية يعتبره البعض تطرفا وتعصبا، بل وتحجرا لا يقبله العلم.

2-تجلي الاستغراب في الثقافة المغربية المعاصرة

إن قراءة خاطفة في عناوين الإنتاج الأدبي، ومقالات الصحف والمجلات والدوريات منذ مطلع الاستقلال إلى الآن، تمكننا من الإطلاع على ترعرع تيار الاستغراب الثقافي ومسيرته التي قطعها، إلى أن اشتد عوده واستحكمت في الأرض جذوره. إن جيل ما قبل الاستقلال كان يؤمن بمبادئ وقيم ثقافية روحية، غير المبادئ والقيم التي آمن بها جيل الاستقلال. لقد كان الأول يؤمن بالحماس الوطني، والمسؤولية والتضحية في سبيل الدين واللغة والأرض، بماله ودمه. وظل يكافح إلى أن طرد المستعمر عن أرضه. في حين نلمس في جيل ما بعد الاستقلال تحولا سلبيا وخطيرا في القيم الثقافية والروحية. تحول في اتجاه الاستلاب والتبعية، واللهاث وراء ثقافة فرنسا وغيرها من ثقافات الغرب، مما أدى إلى ظهور كتابات وأعمال ثقافية تتمحور حول الإنسان الغربي فكرا وسلوكا وثقافة وحضارة. وهكذا مدحت ومجدت الاختيارات السياسية والاقتصادية بشقيها الليبرالي والاشتراكي.

ولكم يطيب ويحلو لكثير من الدارسين تعليل وجود هذه الثقافة بعوامل خارجية، حيث يرون أن هذا النوع الجديد من الثقافة الذي أصبح سائدا، أي أن هذه القيم الجديدة التي نلاحظ وجودها في المجتمع المغربي الحديث، يمكن ردها في نظرهم إلى أسباب معينة؛ في مقدمتها هيمنة النظامين العالميين اللذين أصبحا مفروضين علينا؛ وهما النظام الاقتصادي والنظام الإعلامي.

فمن المعروف أن العالم الثالث كله، أصبح الآن فريسة الرأسمالية المتوحشة، ووقع تحت سيطرة مباشرة أو غير مباشرة لمشيئة الشركات العالمية الكبرى المتعددة الجنسية والعابرة للقارات، وتحت رحمة الأبناك ومؤسسات القروض العالمية، وعلى رأسها صندوق النقد الدولي، التي ترهن مستقبل الشعوب المستضعفة وتفرض عليها وصايتها الدائمة،

وكل هذه الشركات والمؤسسات التجارية والمالية، تتنافس بشكل وحشي على إبقاء على هذا العالم الثالث سوقا مفتوحة لترويج بضاعتها واستهلاك إنتاجها من كل شيء، تراهن على أن تظل شعوب العالم الثالث شعوبا متخلفة تابعة، حتى لا تتجاوز مرحلة الاستهلاك إلى مرحلة الإنتاج التي تجعلها تستغني عن بضاعتها. ووظيفة الشركات الإعلامية العالمية الكبرى، كلها تؤول إلى أوروبا وأمريكا والصهيونية، حيث الدعاية للشركات التجارية والمؤسسات المالية المذكورة وترويج منتوجها من كل شيء، وحماية وتدعيم النظام الاقتصادي المشار إليه. وهذا يتم بعدة طرق منها الإشهار المباشر، والإعلان الواضح، وخلق وسائل الإغراء، بل خلق الحاجة إلى هذا الإنتاج الأجنبي والحافز إليه والرغبة فيه، والإعداد النفسي والثقافي لتقبله والتكيف معه، وتغيير السلوك والعادات ونمط العيش والتفكير من أجله، وخلق مطامع وتطلعات جديدة مادية في الغالب، وأذواق مسايرة للبضاعة الرائجة، وبالجملة خلق الإنسان المستهلك وإعداده، الإنسان المترهل الكسول، الإنسان المهزوم والمستلب، الإنسان المتقبل لهذا النمط من الإنتاج.

هذا تعليل صحيح، لكنه يتضمن نصف الحقيقة، أما النصف الآخر والأهم فإنه مغيب؛ إنه العامل الداخلي؛ المسؤول الأساسي عن التبعية، والوقوع في قفص النظامين الاقتصادي والإعلامي وغيرهما. لقد غاب عن هؤلاء الدارسين العامل الداخلي المتجلي في الاستغراب والانبهار بالإنسان الغربي، ذلك العامل الناتج عن الانحراف العقدي والثقافي الذي أصاب المجتمع المغربي والأمة الإسلامية جمعاء. كما أن تحايلهم ينطوي على نوع من الاستغراب عندما أغفلوا وأقصوا عامل الانحراف الديني والعقدي، اقتداء وأسوة بالكتاب والدارسين الغربيين، الذين لا يعيرون للدين أي اهتمام.

إن النظر في مشاكلنا الثقافية والبحث عن علاج لها انطلاقا من رؤية غربية وبواسطة أدوات منهجية أجنبية، لا يمكن أن يحرك عجلة التقدم والتحرر من التبعية،

كما يمنع مثقفينا من امتلاك الاستقلال الفكري والأدبي. وهكذا فإن "مظهر آخر من مظاهر أزمة الفكر المغربي يأتي من التخبط الثقافي الذي يعيش فيه مجتمع المثقفين في بلادنا. فمما لاشك فيه أن انفتاح أفق المثقفين على ثقافات مختلفة وعلى نظريات متباعدة يغني الفكر ويفتح أفقه، ويضع أمامه كثيرا من الاختيارات الفكرية في الفلسفة والاجتماع والفن وسبل الحياة عامة. ولكن المشكلة هي ترسب الدوامة التي تمنع المثقفين من الاختيار والتوجه، وتدفع بهم إلى محاولة التعلق بكل رأي وكل نظرية. حتى أننا لا نستطيع أن نحدد اتجاها معينا لمثقف من المثقفين، وبالتالي لا نستطيع أن نصنف المثقفين بالمغرب حسب اتجاهاتهم الفكرية. الاختيارات غير واضحة. وكل ما هناك: اجترار مقولات مختلفة، متباينة ومضطربة. وإذا جاز هذا الخلط وهذه الحيرة ونحن في بداية نهضتنا الفكرية، فلا يجوز مطلقا أن تبقى ظاهرة تطبع الفكر المغربي حيث يفقد في غمرتها خصوصياته التي عرف بها في التاريخ"[216].

ومن ناحية أخرى يمكن الحديث عن الثقافة السياحية كمظهر آخر من مظاهر الاستغراب الثقافي عندنا، إنها ثقافة تقوم أساسا على الميوعة والخلاعة من خلال الحفلات الفلكلورية، والسهرات "الفنية" حيث يكثر الرقص وما إلى ذلك. كما ينسب إلى هذه الثقافة ما يسمى بإحياء مواسم الأولياء، والاهتمام بأضرحة الأقطاب والصالحين، إلى غير ذلك من فنون الشعوذة والتدجيل والبلاهة وتنويم العقل وتخديره.

لماذا تقوم جهات مسؤولة بالإشراف على هذه الحفلات والمواسم؟ أليس الهدف الرئيس من وراء ذلك شد أنظار السائح الأجنبي وتثبيت صورته الفلكلورية التي يحملها في ذهنه عن المغرب؟ ثم إرضاء رغبته في الاطلاع على أنواع وعجائب العادات والتقاليد المنتشرة في الجبال والوديان، عند أهالي البربر؟

[216]- عبد الكريم غلاب "من اللغة إلى الفكر" مطبعة النجاح الدار البيضاء، ص188.

أما كان لهذه الجهود أن تصرف في تشجيع وتنمية ثقافة ذاتية بدل بذلها في إنتاج ثقافة مائعة سخيفة ومبتذلة؟

ولعي لا أعدو الحقيقة إذا قلت بأن الفلكلور بصورته الحالية، يعبر عن المظهر الجامد والمشوه لجانب من تراثنا الثقافي. ذلك أن المستعمر عمل، بكل ما أوتى من دهاء ومكر، على مسخ تراثنا، كما حاول إقناعنا بأن التراث لا مصير له إلا متاحف التاريخ. وهكذا تم تحويله إلى مجرد إرث تاريخي نفتخر به ونغتني بأمجاده، ونختار منه النماذج الفلكلورية التي تكرس النظرة الغربية.

وفي هذا الصدد يمكن الاستشهاد بكلام عن الموسيقى الشعبية، كما جاء في محور من محاور "المناظرة الوطنية الأولى حول الثقافة المغربية": "تمثل فنون الغناء والموسيقى والتعبير الجسدي في حياة الشعب المغربي، عنصرا مؤثرا في حيويته وذوقه السمعي الحسي، مما يفرض علينا النظر في هذه الفنون وفي صيغتها وطرق ممارسته.

وأمام هذا الواقع المزري للتربية الموسيقية، ورغبة في تجذير انطلاقة سليمة لها تقترح اللجنة:

أولا: العناية بالموروث وحمايته.

1- ضرورة القيام بمسح ميداني للتراث الموسيقي وفنون التعبير الجسدي المتداول في الممارسة الشعبية، واستدراك ما لم يزل محفوظا في الذاكرة.

2- تأسيس مركز للجرد والتوثيق والبحث والدراسة والتحليل والتصنيف متخصص في الأهازيج الشعبية، مع العمل على تزويده بالأطر المختصة.

3- وضع خارطة بأنماط الفنون المغربية الغنائية وفنون التعبير الجسدي تشمل سائر مناطق الوطن.

4- ضرورة المحافظة على التوثيق على المصطلحات والنعوت والمسميات الشعبية للأنماط الغنائية والتعبير الجسدي.

5- وضع جذاذات بأسماء الشيوخ والرواس والقبائل والدواوير والمناطق التي تحتضن فنون التعبير الجسدي والغنائي.

6- تسجيل وتدوين الأساطير والملاحم المنظومات الشعبية المرتبطة بالغناء الشعبي.

7- استكمال تدوين وتسجيل النوبات الإحدى عشر وقصائد الملحون.

8- جمع الروايات الشفوية في وصف التقاليد والعادات المرتبطة بكل نمط غنائي أو تعبير جسدي شعبي.

9- تصوير وتدوين وتسجيل حلقات الذكر في الزوايا، من عمارة وحلقات التصوف، وأغاني وألعاب الأطفال القديمة والختان وما كان يلقنه المدرسون في الكتاتيب القرآنية."[217]

ويكفي للتنبيه على مدى تغلغل الاستغراب الثقافي في بلادنا أن أثير بعض الأسئلة:

- ما هي نسبة المسلسلات والأشرطة الأجنبية إلى جملة ما يعرض على الشاشات التلفزية والسينمائية؟

- ما هي نسبة البرامج الأجنبية في قنوات الإذاعة والتلفزة بالقياس إلى البرامج الوطنية؟

[217] - المملكة المغربية وزارة الشؤون الثقافية؛ "المناظرة الوطنية الأولى حول الثقافة المغربية"، تارودانت 1986، ص 50-51.

- ما هي نسبة حصص اللغة الأجنبية في برامج التعليم قياسا إلى حصص اللغة العربية؟ ... الخ؟

- ما هي نسبة مبيعات الكتب والصحف والمجلات الأجنبية إلى مبيعات الكتب والمجلات العربية؟

وبالنسبة للكتاب المغربي فإنه، إضافة إلى تأثره بتيار الاستغراب الثقافي، يعاني أزمة خانقة يعلمها كل من له علاقة بالثقافة المغربية. فالكتاب المغربي لا يوزع خارج المغرب إلا نادرا، كما أن السوق الداخلية لا تكفي لاستهلاك النسخ المعروضة بالرغم من قلة عددها، إذ لا يزيد معدل النسخ التي تطبع من كل كتاب بالمغرب عن ألفي نسخة، ثم إن انخفاض نسبة القراء المغاربة في اطراد مستمر. في حين أن ما يطبع في المغرب باللغة الفرنسية يلقي الدعم المباشر أو غير المباشر من السياسة الفرانكفونية في العالم كله!

يقول الدكتور عابد الجابري وهو بصدد الرد على أحد المناقشين: «طيب، إذن ننتقل إلى الملاحظة التي أبداها أحد الزملاء فيما قال؛ إن الابستمولوجيا الفرنسية حاضرة أكثر فيما كتبت. فعلا هذا صحيح، وهو راجع إلى عدة أسباب، منها ذاتية... ومنا أسباب موضوعية. الأسباب الذاتية هي أننا في المغرب مرتبطون بالثقافة الفرنسية أكثر مما نحن مرتبطون بالثقافة الانغلوسكسونية، أو غيرها. أما الأسباب الموضوعية فتتخلص في كون الأبحاث الابستمولوجية في فرنسا أكثر من غيرها اهتماما بالتحليل التكويني، وبالنقد الفلسفي العقلاني، إنها أقل إمعانا في الصورية ولذلك فهي، فيما يخيل إلي، أكثر ملاءمة لطبيعة الموضوع الذي أتعامل معه، موضوع التراث»[218].

[218]- **د. عابد الجابري "التراث والحداثة" (دراسات ومناقشات) المركزي الثقافي العربي / بيروت الدار البيضاء ط1،** 1991 ص 293.

في هذا النص يصرح الجابري بكل اعتزاز وثقة "بأننا" أي مشعر المثقفين "مرتبطون بالثقافة الفرنسية"؟! ولعله استحيي أن يصف هذا الارتباط بقوله مثلا: ارتباط الإبن بأمه. ولكن اللبيب تكفيه الإشارة والمعنى أبلغ من المبنى، ثم هو يفتخر بالتحليل التاريخي التكويني وبالنقد الفلسفي العقلاني كأدوات معرفية ومنهجية، لدراسة التراث الإسلامي، وشتان ما بين طبيعة هذه الأدوات والمناهج من جهة، وبين التراث من جهة أخرى.

3-الاستجابة للمد الفرنكوفوني

يعتبر أونيسيم ريكلوس؛ الجغرافي والجيولوجي الفرنسي، أول من نحت مصطلح الفرانكوفونية، وذلك في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، ثم أتى عليه حين من الدهر ظل خلاله مغمورا، إلى أن ظهر من جديد على الساحة السياسية وذلك سنة 1962 على يد أشد الزعماء الأفارقة تحمسا للفكر الفرانكوفوني وهو الرئيس السينغالي ليوبولد سنغور.

غير أن الحركة الفرانكوفونية عرفت انطلاقتها الحقيقية غداة استقلال الدولة الإفريقية التي كانت تحت السيطرة الفرنسية، إذ ظهرت مع بداية الستينيات كثير من المنظمات الفرنسية الإفريقية الهادفة إلى تقوية العلاقات الثقافية والاقتصادية بين الطرفين. وليس غريبا أن يعمل كثير من الزعماء السياسيين آنذاك مثل بورقيبة، وسنغور، وحماني ديوري رئيس النيجر، على الدعوة إلى الفرانكفونية بمباركة خفية من الوزارة الخارجية للدولة الفرنسية وبتحفظ ظاهر من قصر الإيلزي[219].

وهناك من بين المنظمات والجمعيات المتعلقة بالفرانكوفونية ما يلي:

- جمعية الجامعات الناطقة جزئيا أو كليا باللغة الفرنسية (1961).
- المجلس العالمي للغة الفرنسية (1967).
- جمعية التعاون الثقافي والتقني (1970)
- لجنة الفرانكوفونية (1971).
- اللجنة العالمية للشؤون الفرانكوفونية (1974).

(219)- Chikh, M. Elmandjra, B. Touzani, Maghreb et francophonie. Ed. Economica Paris 1988. p.19.

وإذا كان المشروع الأساسي للفرانكوفونية قائما على تنظيم العلاقات التعاونية بين فرنسا ومستعمراتها القديمة، فإنه ينبغي التنبيه أيضا إلى أن الفرانكوفونية تستعمل كوسيلة للتخفيف من وطأة الانجلوفونية، إذ لا يخفى على أحد مدى ما تشعر به فرنسا من القلق والإزعاج، بسبب الانتصار الذي حققته، وما تزال تحققه، اللغة الإنجليزية في العالم. ومن ذلك يظل دافع السيطرة والهيمنة الاقتصادية والسياسية على كثير من الشعوب، أهم عامل وراء تطور واستمرار السياسة الفرانكوفونية. وقد شهد بذلك كتاب فرنسيون، من بينهم على سبيل المثال لا الحصر جان لوي كالفي في كتابه "حرب اللغات والسياسات اللغوية"[220].

ومن ناحية أخرى، إذا كانت اللغة العربية لا تتعلق بدولة معينة، فإن اللغة الفرنسية بالرغم مما تعكس من الامتداد والانتشار خارج فرنسا فإنها تظل، شاء أهلها أم أبوا، مرتبطة بدولة وثقافة بل وسياسة فرنسا. ومن هنا فإن الحركة الفرانكوفونية التي تتبجح بالانتساب إلى رقعة جغرافية أكبر وأوسع من البلد الفرنسي، تتغذى فكريا وايديولوجيا من المناخ الثقافي الفرنسي، كما تتجذر تاريخيا في طينة الدولة الفرنسية. ومن ثم فإن هذا المظهر يعتبر من أجلى المظاهر تعبيرا عن التناقضات الجوهرية للحركة الفرانكوفونية. ولعل هذا ما "استشعره الجنرال ديغول بحدسه الثاقب المعهود، بحيث أنه إبان رئاسته للجمهورية الخامسة لم يكن يخفي تحفظاته وشكوكه إزاء فرانكوفونية منظمة كاسحة خارج بلدان أوروبية والكبيك ومقاطعات الدوم - توم، وهي كلها تقليديا، ناطقة بالفرنسية".

وهذا ما يفسر إحجامه عن المصادقة على مشروع إيجاد "مجموعة فرانكوفونية" تقدم إليه به الرئيس النيجري السابق حماني ديوري، سنة 1966، باسم "المنظمة الافريقية الملغاشية المشتركة OCAT" . واتخذ ديغول الموقف اتخذ نفسه حين عرضت

---

(220)- صدر هذا الكتاب عن دار النشر بايو Payot، باريس 1987.

عليه هذه المنظمة نفسها مشروعا آخر بخلق "وكالة التعاون الثقافي والتقني بين الدول المستعملة للفرنسية. ACCT" فهذا المشروع الثاني لم يوقع عليه في نيامي إلا في 1970، أي بعد تخلي الجنرال عن السلطة بأكثر من سنة.

وحتى بعض رواد الفرنكوفونية المتعصبين، أخذوا بعد طول الاحتكاك بالتباسات المشروع وصعوبات الميدان يقنطون مما هم فيه من المستقبل. فها هو جان مارك ليجي يكتب معترفا ، وهو من صنف الوزن الكبير لأنه ألف الكثير حول المشروع، وكان أول سكرتير عام لوكالة التعاون الثقافي والتقني الآنفة الذكر: "أشعر وأنا اليوم أتحدث عن الفرانكوفونية بحرج متزايد وكذا بالإحباط. ويحدث بي أن أفكر أن الفرانكوفونية لو لم توجد لكان من الأجدر عدم وضعها"[221].

لقد بات من المؤكد أن الدول الإفريقية الناطقة باللغة الفرنسية، وكذا دول المغرب العربي تشكل الأصل الوحيد لإنقاذ اللغة الفرنسية من الانحدار والانكماش. أمام هذا الأفول المريع تلتفت الفرانكوفونية إلى إفريقيا كمجال حيوي للافتراس اللغوي المنخفض التكلفة. ومن هذا دعوة شودنسور[222] بمناسبة القمة الفرنكوفونية بالسينغال سنة 1989 إلى ثورة فرنكوفونية في حجم الثورة الفرنسية (1789) متوقفا عند هذا الجناس الدياكروني ليؤكد أن مصير الفرانكوفونية يتقرر في إفريقيا، ولن يكون للفرنسية، دون هذه الفرصة الوحيدة والأخيرة، إلا أن تنزوي مع اللغات المهمشة كالإيطالية واليونانية خلال القرن القادم. ومن الطريف أن تجد هذه الدعوة إلى الافتراس اللغوي من يرددها ويتحمس لها من بين الفرائس الإفريقية فيقول: إن مصير الفرنكوفونية يتقرر في إفريقيا باعتبار أن أكبر المجموعات البشرية المتكلمة كليا أو

---

(221)- "لماذا الفرانكوفونية بضاعة عائبة ومردودة؟" مجلة الوحدة عدد 92 مايو 1992.

(222)- انظر كتابه « vers une révolution francophone, « Ed, Hartman, Paris 1989. »

جزئيا بالفرنسية لا توجد في فرنسا وإنما في إفريقيا ومنطقة المغرب العربي مستهدفة للغزو الفرنكوفوني أكثر من غيرها لأسباب جيوستراتيجية وحضارية[223].

وانطلاقا من هذا الاطار السياسي والإيديولوجي يمكن تحليل الأهمية القصوى التي يوليها المسؤولون عن الثقافة والتعليم ببلادنا للغة الفرنسية، وفهم الضغوط الاستعمارية الجديدة الرامية إلى تثبيت الوجود اللغوي الفرنسي ومنحه الشرعية والاستمرار سواء في المصالح العمومية أو في ميدان التعليم وتكوين الأطر. كما نستطيع أيضا الوقوف على أسباب انتكاس المعركة التي خاضت غمارها المؤسسات العلمية والثقافية والنقابية والأحزاب الوطنية غداة الاستقلال، ذلك الكفاح الذي توج سنة 1964 بالمناظرة التاريخية التي نظمتها الدولة المغربية حول التعليم بغابة معمورة، والتي تم خلالها وضع برنامج علمي وخطة سليمة تستهدف تعريب التعليم ومغربة أطره وتعميمه.

"سياسة التعليم التي وضعتها فرنسا وطبقتها في عهد حمايتها للمغرب طيلة 44 سنة، والتي استمر العمل بها منذ استقلال المغرب حتى اليوم، لم تعرف أي مرحلة انتقالية، لا في عهد الحماية، ولا في عهد الاستقلال، كان هدفها ولا يزال، تحويل المغرب إلى بلاد ناطقة باللغة الفرنسية، مندمجة في الثقافة الفرنسية، فكرا وحضارة وذوقا، تدور في فلك رابطة الدول الفرنكوفونية، وتدين لها بالولاء السياسي، والتبعية الاقتصادية والاجتماعية"[224].

"ولقد كان من المفروض أن يتم هذا التحويل منذ ثمانية أعوام، وأن يتحرر المغرب خلال هذه المدة من سيطرة الاستعمار اللغوي والفكري التي لا يزال المغرب يخضع لسلطانه الفعلي منذ نصف قرن، ولكن شيئا من هذا لم يحدث، وإنما الذي حدث، هو أن

---

[223]- مصطفى بنان "ملف التعريب في مواجهة التغريب" مجلة الفرقان / عدد 30 أكتوبر 1993 ص 19.

[224]- "واقع التعليم: شهادة حية في حوار مع الدكتور إدريس الكتاني" / مجلة المنعطف مطابع الصدى الدار البيضاء / عدد 2 صيف 1991 ص 125.

فرنسة البلاد بما فيها من إدارة، وتشريع، وتعليم، وصحافة، وتلفزيون، وأسماء شوارع، وعناوين، وبطائق استدعاء، لم تعم وتنتشر في عهد الحماية الطويل، مثلما انتشرت وعمت في عهد الاستقلال القصير. وقد برهنت الأحداث والنتائج التي تمخضت عن سلوك هذه السياسة، على أن انتشار الفرنسية وازدواجية اللغة تسبب في:

1- سقوط مستوى التعليم.

2- تعريض مصير اللغة العربية لأن تصبح كاللغة اللاتينية.

3- تمزيق الشخصية الوطنية.

4- انهيار القيم والمقدسات وفقدان الغيرة عيلها.

5- تشويه واحتقار التاريخ العربي الإسلامي.

6- خلق طبقة بورجوازية متفرنسة منعزلة عن الشعب.

7- تكوين عقد نقص لدى المواطنين عامة والمسؤولين خاصة[225].

ومن ناحية أخرى، تتجلى الاستجابة للغزو الفرانكوفوني في إقبال عشرات أو مئات الآلاف من الآباء والأمهات على المدارس الفرنسية التابعة للبعثات الثقافية الأجنبية ببلادنا، حيث يقذفون فلذات أكبادهم لكي يتجرعوا سموم التغريب، وينسلخوا عن شخصيتهم الإسلامية والوطنية. والأدهى والأمر أن أولئك الآباء والأمهات يتباهون بهذا العمل الشنيع ويعتبرونه جديرا بالافتخار والاعتزاز.

---

[225]-المرجع نفسه ص 127.

إن سكوت ورضا المسؤولين عن مدارس البعثة الثقافية المنتشرة في ربوع المغرب يعتبر ضربة قاصمة لمبدأ "توحيد التعليم"، الذي طالما نوهوا به وادعوا العمل على تحقيقه، ناهيك عما يسببه هذا التعليم من تأجيج الصراع الطبقي في مجتمعنا وإحداث الفجوات الخطيرة، في وحدتنا الثقافية والذاتية.

"وبدلا من تنقية برامج التعليم العصري ومناهجه من عناصر الفكر العلماني والمادي والإلحادي، ومن التبعية الثقافية المتمثلة في ازدواجية لغة التعليم، وفرنسة الثقافة والتفكير والعواطف، بدلا من ذلك قام المسؤولون عن النظام التعليمي بإدماج التعليم الإسلامي الأصيل، والتعليم الوطني العربي الحر، الذي أنشأه الشعب المغربي في عهد الحماية ليقاوم به التعليم العصري المتفرنس، في التعليم العصري المذكور!، وهكذا طبق المسؤولون مبدأ التوحيد بطريقة عكسية لرغبة الشعب، تاركين مدارس البعثة الثقافية الفرنسية - بسلطتها المستقلة كدولة داخل الدولة - لتنشئ جيلا مغربيا متفرنسا مائة في المائة ولتكون طبقة الحكام المستقبلين للبلاد، ولتزرع بذور التمزق الفكري، والصراع الطبقي والعقدي بين أبناء الشعب الواحد[226].

وأخيرا لم تسلم حتى رياض الأطفال من أخطبوط الفرنكوفونية؛ حيث نجد الطفل المغربي ولما يبلغ عمره سن الرابعة قد أضحى فريسة للغزو، وأبواه يتلذذان باستماعهما إليه وهو يتلفظ ببعض الكلمات الفرنسية، إنها لجريمة نكراء ترتكب في حق هذا الطفل البريء حيث يتم ، في المهد، غرس بذور ازدواجية اللغة والشخصية والصراع النفسي وأزمة الذات. وإذا كان تعلم الطفل للغة أجنبية إلى جانب لغة الأم في سن مبكرة جدا ينمي قدراته العقلية واللغوية... كما يدعي المسؤولون التربويون عندنا، فلماذا لا ينصح المسؤولون في الغرب أبناءهم بذلك؟ وإني أتحدى كل من يقدم لي ولو اسما واحدا لدولة

[226]- د. إدريس الكتاني: النظام التربوي في المغرب (1956-1982) مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1982 ص 9.

غربية يتعلم أبناؤها في رياض الأطفال لغة ثانية إلى جانب اللغة الوطنية، إذ لو لم يكن في الأمر خطر على عقلية ونفسية الطفل لسبقنا إليه الغربيون لأنهم أعلم الناس ببيداغوجيتهم الحديثة، وأنى لمقلد أن يبتكر فيما قلد فيه غيره؟

إن الاستجابة للمد الفرنكفوني عبر ممارسة اللغة الفرنسية، وتمثل ثقافة الفرنسيين وتقمصها، وذلك من خلال الصحافة والإذاعة المرئية والمسموعة ومن خلال التعليم، لدليل جلي على مدى تجذر الاستغراب فكرا وسلوكا في المجتمع المغربي.

"ذلك أن اللغة ليست أداة معرفية فحسب، ولكنها كيان ثقافي. ويوم تتخذ أمة أو يتخذ شعب ما لغة علمية له غير لغته الأساس، سيكون مستعدا لأن يطرح أسس ثقافته الأساسية، وكل مقوماتها الحضارية ليندمج في ثقافة اللغة التي اعتنقها. اللغة توحي، وأكثر من الإيحاء أنها تنتقل من الفكر ومن الفعل ومن الممارسة ومن البعد الحضاري، كل ما اختلطت به، فأصبح مجموع ما يكون الثقافة القومية والوطنية. تنقل كل ذلك إلى الشعب الذي اقتبسها، وشيئا فشيئا يندمج من حيث يشعر أو لا يشعر، وشيئا فشيئا يلغي كل مقوماته وكيانه، لتصبح له مقومات أخرى مستعارة وكيانا آخر مستعارا"[227].

ولعله لا مجال للمقارنة بين المغاربة الغيورين في عهد الاستعمار الذين كابدوا حرب الفرنسة، وعملوا على تأسيس المدارس والمعاهد الإسلامية الحرة، وعانوا من جراء التهميش الذي كان يلحق ويصيب خريجي تلك المدارس، وبين أبنائهم وأحفادهم من المستغربين المعاصرين الذي ينافحون عن اللغة الفرنسية، وينتصرون لها، أكثر مما يفعل الكثير من أبنائها إزاءها. لكن قد يقول قائل؛ إنهم معذورون أو مجبرون على هذا الاختيار، باعتبار المناخ السياسي والاقتصادي العالمي والفترات الانتقالية التي تلت الاستقلال، وكذا العلاقة الثنائية بين المغرب وفرنسا وما شاكل ذلك من الأسباب

[227]- عبد الكريم غلاب "من اللغة إلى الفكر" المرجع السابق، ص 79.

الواهية. والحقيقة كما سبقت الإشارة إليه في المقدمة، أن الاستغراب فعل إرادي تام، والمستغرب يمارس استغرابه بمحض إرادته ومن تلقاء نفسه، وإلا كان كل من عاش ويعيش وسيعيش الذل والهوان معذورا ولا ذنب عليه.

4-البعد الإتنولوجي والأنتربولوجي

1.4-دور الأدب الإتنولوجي والأنتربولوجي حول المغرب في نشوء ظاهرة الاستغراب الثقافي.

1.1.4-تعريف الإتنولوجيا والأنتربولوجيا

مما لاشك فيه أن الانقلاب الاجتماعي والفكري الذي عرفه الإنسان الغربي في عصر النهضة الأوربية وبعدها، كانت له نتائج مختلفة، سواء على المستوى السياسي، أو الاجتماعي، أو المعرفي. ففيما يتعلق بالمعرفة؛ كانت هناك في البداية ثورة في مجال الأدب الشعري والنثري، ومن روادها الأوائل؛ دانتي و بترارك الايطاليين. ثم بعد ذلك سيطرت المعرفة الفلسفية والعلمية، قبل أن يأتي دور العلوم الإنسانية، ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر الميلادي. وفي رأيي أن العلوم الإنسانية الغربية يمكن تقسيمها من حيث عوامل النشأة إلى قسمين: قسم مرتبط بالإنسان الغربي المحض، مثل علم الاقتصاد وعلم التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع . وقسم مرتبط بعلاقة الإنسان الغربي بالآخر؛ مثل الاستشراق والإنتولوجيا والأنتربولوجيا، وهذا ما يفسر تزامن وازدهار هذه العلوم الثلاثة مع تطور الحركة الامبريالية الاستعمارية.

ومن ناحية أخرى، فإن الإنسان الأوربي عندما أقام القطيعة الروحية مع السماء، وثار في وجه الدين وألغى التصور العمودي للإنسان، شرع في بناء التصور الأفقي له، وبما أن أوربا كانت قبل نهضتها، خاضعة للكنسية التي كانت تتحكم في رقاب الناس وتستعبدهم باسم الدين الكنسي، وتحرم عليهم تعاطي المعرفة وممارسة الحرية الفكرية، كان الأوربي نتيجة لذلك يعيش حياة تنعدم فيها الشروط الضرورية لمعنى الإنسان. ومن هنا لما ثار في وجه الكنيسة، ولى وجهه شطر الإنسان، الذي أصبح محور تفكيره ونشاطه.

لقد فكر الرجل الغربي الذي حطم قيود الكنيسة، وبدد حجب الظلام والجهل، والذي اكتشف إنسانيته وذاته وحريته، فكر هذا الرجل في إقامة التصور الأفقي. إن مسيرة تأسيس هذا التصور بعد أن مرت بالمرحلة الأدبية، فالفلسفية والعلمية، ولجت مرحلة العلوم الإنسانية. ولكي يكون بناء هذا التصور الأفقي للإنسان متين الأركان والقواعد، فكر الرجل الغربي في الاستفادة من تصور الأجناس الأخرى لمفهوم الإنسان، وفي إجراء مقارنة بين التصورين. وبعبارة أخرى إن علمي الأنتروبولوجيا والإتنولوجيا بالإضافة إلى ارتباطهما بالنزعة الاستعمارية، يمثلان مرحلة حاسمة من مراحل تكوين التصور الأفقي عند الإنسان الغربي.

بيد أن الباحث الأنتربولوجي والإتنولوجي لم يكن أثناء اطلاعه على عادات وتقاليد وأفكار الأمم الأخرى متصفا بالموضوعية التامة، وإنما كان ينطلق من مركزية الإنسان الأوربي، وعلو مكانته، وبصفته النموذج الأعلى للانسان. ومن هنا سهل الالتحام بين أهداف هذين العلمين وأهداف الامبريالية والاستعمار. ومازال الباحثون الأنتربولوجيون في أوربا وأمريكا إلى حد الآن يسخرون أبحاثهم ونشاطاتهم، -بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، لخدمة مصالح الغرب وسياسته[228].

ويعرف أندريه لالند الإتنولوجيا بأنها: « دراسة وتحليل الظواهر التي وصفتها وجمعتها الاتنوغرافيا. وتعني الإتنوغرافيا دراسة وصفية لعادات وثقافات مختلف شعوب العالم»[229].

ويعرف الأنتربولوجيا بأنها: «دراسة المجموعة الإنسانية دراسة شمولية ومفصلة، وكذلك في علاقاتها مع الطبيعة ... وتضم الأنتربولوجيا علم التشريح وعلم ماقبل

---

[228] G.Balandier *Anthropologie politique* Ed. Puf. Paris 1980 - انظر على سبيل المثال لا الحصر.
- [229] J.Copans *Anthropologie et impérialisme*, Ed. Anthropos, France 1977.
André Lalande *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*; Ed. PUF ; France 1976 p. 306

التـاريخ والاتنوغرافيـا والاتنولوجيـا في مفهومهـا الواسـع، وعلـم الاجتمـاع والفولكلـور واللسانيات»[230].

ومن الناحية الاشتقاقية، فإن مصطلح الإتنولوجيـا يعـني علـم السـلالات والأعـراف البشـرية، أمـا مصـطلح الأنتربولوجيـا فـيعنى علـم الإنسـان. إلا أنـه لـوحظ في العقـود الأخيرة بأن كثيرا من الباحثين الانتربولوجيين يستديرون نحو دراسة المجتمعـات المسـماة "متمدنة". كما أن الأنتربولوجيا ترمي إلى معرفة الإنسان معرفـة شاملة ، تشمل شخصـه بامتداده التاريخي والجغرافي كله، متطلعة إلى معرفة يمكن تطبيقها علـى مجمـل التطـور البشري. وتعتمد الانتربولوجيا في صياغة نظرياتها علـى أبحـاث ودراسـات الإتنولوجيـا، التي بدورها تعتبر أول خطوة لتركيب وتنظير نتائج ومعطيـات الإتنوغرافيـا، ويمثـل هـذ العلم الأخير أي الإتنوغرافيا المرحلـة الأولى في الدراسـة الأنتربولوجيـة العامـة، إذ أن مهمة الاتنوغرافي تتعين في الملاحظة والوصف والعمل الميداني. ومن ناحيـة أخـرى يمكـن القـول بـأن الإتنوغرافيـا والإتنولوجيـا والأنتربولوجيـا، لا تؤلـف ثلاثـة فـروع علميـة مختلفة أو ثلاثة مفاهيم مختلفة ومتباعـدة، بـل هـي في الواقـع ثـلاث مراحـل أو ثـلاث لحظات لبحث واحد، وايثار هذا اللفظ أو ذاك يعبر فقط عن اهتمـام مهـيمن يتجـه نحـو نمط من البحث لا يستبعد النمطين الآخرين بأية حال.

أما من حيث طريقة البحث، فإن الأنتربولوجيا قـد اسـتخدمت المنـهج الانتشـاري، ثم المنهج التطوري قبل أن تعرف المنهج الوظيفي. وابتـداء مـن الاربعينـات اطلـع كلـود ليفـي سـتراوس علـى النتـائج الـتي توصـلت إليهـا علـم اللغـة أو الألسنيـــة مـن خـلال تطبيـق الطريقة البنيوية، فأعجب بهـا، ومـن ثم فكـر في تعمـيم هـذه الطريقـة علـى الدراسـات الأنتربولوجية.

[230] ـ المرجع نفسه ، ص62.

2.1.4- النشاط الإتنولوجي والأنتربولوجي في مغرب ما قبل الاستعمار

لاتتوفر لدى الباحثين معلومات عن ظهور كتابات أوربية عن المغرب قبل القرن الثامن عشرالميلادي. والظاهر أنها نادرة جدا لعدة أسباب من بينها؛ أن الأوربيين لم يكن من عادتهم ارتياد المغرب وقتئذ، كما أن الصورة التي كانت لديهم حول البلد لم تكن تشجعهم على ذلك، خصوصا بعد اندحار الجيوش النصرانية في معركة وادي المخازن. معنى هذا أن المغرب ظل يحتفظ بصورته المهيبة إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي؛ حيث أفلت هذه الصورة وبدا للأعداء أن الأسد لم يعد قادرا على مغادرة عرينه. وكانت وقعتا إيسلي وتطوان اللتان سبقت الإشارة إليهما، إيذانا بذلك الأفول.

ولعل كتاب ليون الافريقي عن المغرب الذي ترجم إلى الفرنسية سنة 1556م، يعتبر الكتاب الأول والوحيد الذي تعرض فيه مؤلفه لعادات المغرب، وتقاليده، ونظمة، وثقافته، بطريقة مستفيضة.

ومع حلول القرن الثامن عشر الميلادي الذي سجل تطورا هاما في علاقة المغرب التجارية والدبلوماسية مع دول أوربا، بدأت أقدام التجار والسفراء والقناصل وبعض الرحل، وكذا بعض أسرى القرصنة، تطأ أرض المغرب. وعند رجوع هؤلاء إلى إلى بلدانهم، كان كثير منهم يدونون ما عاينوه في المغرب، وما خبروه عن مجتمعه. بيد أن كتابات هذه الفترة لا تدخل في إطار النشاط الاتنولوجي البحت، ومع ذلك فإنها من ممهداته الأساسية.

ومن بين ما كتب عن المغرب في هذا القرن، أذكر كتاب؛ "رحلة في امبراطورية المغرب ومملكة فاس"،[231] ومؤلفه طبيب انجليزي استدعي من قبل سلطان المغرب سيدي محمد

---

231 - G.Lempriere; *Voyage dans l’empire de Maroc et l’Empire de Fes* traduit de l’anglais par Sainte Suzane; Paris 1801.

بن عبد الله، لعلاج بعض أفراد الأسرة الحاكمة. وبما أن إقامة هذا الطبيب بالمغرب دامت ما يقرب من سنتين من (1790م إلى 1791م) ، فإنه استطاع أن يطلع على وضعية البلاد فضمن كتابه فصولا عن التجارة، والجند، والدين، والقوانين. وبالرغم من أن ملاحظاته كانت صائبة فيما يتعلق بتردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وتفشي الجهل «... وعندهم جهل مطبق بالتاريخ السياسي للدول الأجنبية ...»[232]. إلا أن بعض أحكامه لها قرابة بجنس الأحكام التي سيصدرها عن المغرب الرحالة والاتنولوجيون في القرن التاسع عشرالميلادي. ومن ذلك قوله مثلا وهو يتحدث عن الشعب المغربي «هذا الشعب الذي كان بالامس محترما، يشبه اليوم جماعة أو عشيرة من الوحوش »[233]. وقوله :«هنا في المغرب يقطن جنس مكون من الأنذال يرجعون في أصولهم إلى أولئك الأعراب المتوحشين الذين يقدمون إلى المدن الكبرى قصد السرقة وقطع الطرق»[234].

وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، خصوصا بعد غزو فرنسا للجزائر سنة 1830م، أصبح المغرب مركز اهتمام الدول الأوربية أمثال فرنسا و إنجلترا وألمانيا وإسبانيا، التي اشتد التنافس بينها حول السيطرة على المغرب واستغلال خيراته. ومن هنا شجع المسؤولون في تلك الدول، الباحثين الإتنولوجيين على القيام برحلات استكشافية، وتحرير دراسات اجتماعية تدور حول نظم المغرب، وعاداته ودينه، وأساليب حياته في المدن والقرى. ولم يكد القرن التاسع عشر الميلادي يشرف على النهاية، حتى كانت المكاتب والجهات المسؤولة في أوربا تضم مآت الكتب والنشرات عن المغرب. ويذكر أوجست موليرا أن بيبليوغرافيا بلايفير، تشتمل على ألفين وثلاثمائة كتاب متعلق بالمغرب[235].

---

232 - *Voyage dans l'empire de Maroc et l'Empire de Fes* ص 243.

233 - نفس المرجع .ص 82.

234 - نفس المرجع . ص 235.

235 - Auguste Moulieras *Le Maroc Inconnu* Oran 1895 p. 769.

ولابأس من الحديث عن بعض هؤلاء الرحالة الاتنولوجيين حتى تتضح الصورة عن أهمية أعمالهم ومجهوداتهم بالنسبة لحكوماتهم. فمن بين الألمانيين الأوائل مثلا، يبرز إسم هينريخ بارت الذي قام «بجولات بالمغرب فوصل طنجة في غشت 1845م، وزار كلا من تطوان وأصيلة والعرائش وغيرها...»[236]. ومن بينهم أيضا ماكس كويدنفيلت، الذي قام هو الآخر بجولات كثيرة في المغرب.

ولم يكن الإنجليز أقل اهتماما من الألمان بهذا الجانب، فقد توافد عدد كبير منهم إلى المغرب طوال القرن التاسع عشر الميلادي، سواء في إطار مهمة دبلوماسية أو استكشافية أو إتنولوجية محضة. ومن بين هؤلاء جميس كراي جاكسون الذي ساح في المغرب وكتب حوله كتابه: "عرض عن إيالة المغرب" سنة 1814م. ومنهم؛ وولتر براد هاريس الذي استوطن طنجة سنة 1887م، وظل فيها مراسلا للتايمز قرابة أربعين سنة. وأثناء مقامه بالمغرب، قام بجولات داخل أهم مدنه وقراه. وضمن ملاحظاته وتقاريره في مقالات وكتب عدة أهمها "المغرب البائد ".

ولعل حصة الأسد في مجال البحث الإتنولوجي والأنتربولوجي بالمغرب، كانت من نصيب فرنسا، حيث أن عدد الرحالة والدارسين الفرنسيين ظل في اطراد مستمر مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي وقبيل الاستعمار. ويعلل تقلص نسبة الانجليز والألمان بكون الحكومتين الإنجليزية والألمانية إلى حدود تلك الفترة، كانتا قد يئستا من محاولة وضع حماية على المغرب، وأن فرنسا، بالاتفاق مع إسبانيا، ستكون المرشحة لتلك الحماية. غير أن هذه الامور كما هو معلوم تم تهييئها والمصادقة عليها من طرف أهم الحكومات الأوربية والتي اجتمع ممثلوها في مؤتمر الجزيرة الخضراء سنة 1906 لهذا الغرض.

---

[236] ـ مصطفى بو شعراء: *"الاستيطان والحماية بالمغرب"* مرجع سابق، ج 4 ، ص 1498.

ويعتبر رايموند توماسي من الباحثين الاتنولوجيين الذين أسدوا خدمات جليلة لدولتهم ابتداء من النصف الأول للقرن التاسع عشر الميلادي، له كتاب تحت عنوان "العلاقات السياسية والتجارية لفرنسا مع المغرب" طبع سنة 1840م. يقول جرمان عياش متحدثا عن توماسي هذا: « فبينما لم تكن الحرب قد وضعت أوزارها في الجزائر، كان الغزاة يتطلعون إلى المغرب بأعين جاحظة. ومنذ النصف الأول من القرن الماضي، وجدنا الفرنسي توماسي رائد العقلية الاستعمارية، يبين كيف ستتحول الأمور في هذه الجهة ﴿....﴾ ويقول المؤلف أي توماسي " إنه لمن قبيل الخيال فعلا الاعتقاد بأن الإسلام لن يحرك ساكنا إلى أن يلفظ أنفاسه كما يطيب لنا دون أن يخوض معركته الأخيرة، وحيث إن المغرب يعد ذرعه الخلفي في إفريقيا، وأحد جيوشه الاحتياطية، فعلينا أيضا أن نستعد للحروب الحاسمة التي ربما يكون هذا البلد مسرحا لها ذات يوم، وستكون فرنسا مدعوة لا محالة لتمثل فيه المسيحية ولتحارب كبطل للحضارة ﴿...﴾. إن العلم هو أحد هذه الأسلحة وأول سلاح ينبغي توظيفه، لأنه هو الذي سيعمل على تعبيد الأرضية التي يتعين الزحف إليها " ».[237]

يتبين للقارئ من خلال هذا النص أن توماسي كان فعلا رائدا للعقلية الاستعمارية، كما عبر بكلام جلي عن الوظيفة الأساسية للإتنولوجيا، والتي تتخلص في « تعبيد الأرضية وتمهيد الطريق لسيطرة الرجل الغربي » على الشعوب الضعيفة، وكلامه غاية في تحميس وتشجيع الإدارة الفرنسية للاستيلاء على المغرب.

ويعتبر شارل دوفوكو أغرب شخصية إتنولوجية وتنصيرية في نفس الوقت، عرفها المغرب في مرحلة ماقبل الاستعمار، حيث ظل أربعين سنة يمارس الطواف والترحال بين مدن وقرى الجزائر والمغرب، متنكرا مرة بزي الرهبان، وأخرى بزي الأحبار. كان دوفوكو هذا رجلا من أهم رجالات الاستخبار، وقد سمحت له علاقاته المتينة مع بعض شيوخ

[237] ـ جرمان عياش " *دراسات في تاريخ المغرب* " مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، 1986 ص 12 ـ 13.

القبائل ورؤساء الطرق الصوفية، وغيرهم من الأشخاص، أن يكتسب معلومات هامة عن وضعية المغرب السياسية والاجتماعية. وبعد تنقيح هذه الأخبار وتنظيمها، يبعث بها إلى ساسة فرنسا وقوادها العسكريين. ولا يذكر التاريخ أن أحدا من الرحالة الإتنولوجيين كان متفانيا في عمله تفاني هذا الرجل. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أنه كان، إلى جانب مهامه السياسية، مخلصا في عمله التنصيري، ويأمل أن تصبح شمال إفريقيا بلدا مسيحيا، كما أنه كتب كتابا بعنوان: "معرفة أو استكشاف المغرب" .

وقد يكون هنري دو كاسطري أهم دارس فرنسي اهتم بالبحث الإتنولوجي والتاريخي للمغرب، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وكان أهم وأضخم عمل قام به أنه نشر بمساعدة دو سينفال، دراسة وثائقية عن تاريخ المغرب في ثلاثين مجلدا بعنوان : " المصادر الغميسة لتاريخ المغرب "

sources inedites de l'histoire du maroc[238]، في مجموعتين؛ المجموعة الأولى متعلقة بالعهد السعدي، والثانية بالعهد العلوي إلى حدود النصف الأول من القرن التاسع عشرالميلادي.

3.1.4-النشاط الإتنولوجي والأنتربولوجي في فترة الإستعمار

كان من الطبيعي أن يستمر هذا النشاط بحلول المرحلة الاستعمارية. بل إنه ازداد كثافة وعمقا، لكون المستعمر أضحى محتاجا أكثر فأكثر، إلى الدراسات والبحوث حول عقلية المغاربة ونقط قوتهم وضعفهم، لإتمام وإحكام السيطرة عليهم. وبهذا الاعتبار يكون الأدب الاتنولوجي الذي عرفته هذه المرحلة، أدبا إيديولوجيا يخدم مصالح المستعمر بصفة مباشرة.

[238] ـ توجد نسخة من هذا الكتاب بالخزانة العامة بالرباط وأخرى بالمكتبة العامة والمحفوظات بتطوان.

لقد كان دور الباحث الاتنولوجي بالنسبة للمستعمر، لايقل أهمية عن دور الكولونيل في الجيش. وقد يكون الأول أكثر قيمة من الثاني، لأن هذا الأخير لا يخطو خطوة إلا بعد أن يعبد له الباحث الإتنولوجي الطريق، ويقدم له وصفا دقيقا للناحية التي يقصدها، أو ينوي محاربة أهلها. ومن هنا خصصت إدارة المستعمر أموالا طائلة في سبيل البحوث الاتنولوجية والانتربولوجية والنشرات المتعلقة بها، وكذا إنشاء مؤسسات لتكوين وتأطير الباحثين. وهكذا استمرت "البعثة العلمية " Mission Scientifique التي تأسست قبل الاستعمار بسنوات، في نشاطها وبحثها، وبقيت مجلة "الوثائق المغربية" Archives Marocaines التي ظهرت سنة 1904م، تشق طريقها إلى منتصف الثلاثينيات. ولم تترك هذه المجلة مجالا من المجالات الاجتماعية المغربية دون دراسة وتحليل. فنشرت مقالات مطولة عن تقاليد المغرب وأعرافه، في المدن و القرى، وكتبت عن الدين وعن كيفية ممارسته لدى المغاربة، كما أسهمت في الكتابة عن الزوايا والطرق الصوفية والشيوخ، وتأثير ذلك في عقلية المغاربة، وتناولت بالنسبة للجانب الاقتصادي، الحرف والمهن التقليدية، وبعض أنواع التجارة في المدن، ثم أساليب الزراعة والنشاط الفلاحي في البوادي، إلى غير ذلك من المواضيع... وانصب النشاط الاتنولوجي والانتربولوجي أيضا على عنصر البربر، وما يتعلق به من خصائص اجتماعية وثقافية، خصوصا بعد تأسيس المدرسة الفرنسية البربرية بالرباط سنة 1914م، التي كانت تصدر مجلة شهرية تحمل اسم "الوثائق البربرية"؛ حيث بسطت المعلومات والأخبار والدراسات الانتربولوجية عن النواحي البربرية. وبعد ذلك أطلق على هذه المدرسة سنة 1920م اسم "المعهد العالي للدراسات المغربية".

ولقد لعب المعهد دورا أساسيا فيما يتعلق ب "سياسة وحرب التهدئة" التي كانت تستهدف إخضاع القبائل البربرية غير المسلمة. وهكذا ظهر كثير من الباحثين الذين يتقنون اللهجات البربرية، والذين قاموا بمجهودات جبارة في سبيل قهر تلك القبائل.

« وسار الاستعمار الفرنسي في هذا الاتجاه، وذلك من خلال:

1- عزل العربية عن الحياة العامة في التعليم والادارة وغيرها، كما هو معروف في الأقطار الثلاثة: المغرب و الجزائر و تونس.

2 - محاولة جعل البربرية بديلا عن العربية، حيث كتبت بحروف لاتينية صارت تدرس بصفة رسمية سنة 1913م بمعهد الدراسات الشرقية بباريس، وقام (أندريه باسي) « بنشاط حثيث طوال إقامته بأرض المغرب العربي لتحقيق هذا الغرض، والذي مارس هو الآخر تدريس اللهجات البربرية بالمعهد المذكور. ولم يكتف المستعمر بذلك، بل أنشأ في نطاق هذا المخطط "متوسطة أزرو" بمراكش لتعليم اللهجات البربرية.

وفي سنة 1925م أدمجت مادة اللغة البربرية في مقررات معهد الدراسات العليا بمراكش.

والاستعمار الفرنسي لا يقصد من وراء اهتمامه المزعوم تطوير البربرية وجعلها أداة لغوية مقتدرة، وإنما اتخذها كخطوة تكتيكية لعزل العربية، مما يفسح له المجال لإحلال الفرنسية محل الإثنتين، وليس هذا القول مجرد استنتاج تم التوصل إليه من خلال التحليل لأساليب الاستعمار الثقافية في المنطقة، وإنما هو حقيقة تضمنتها مخططاته المبيتة قد عبر عنها الأستاذ (جود فري ديمونبين) بصورة لا لبس فيها بقوله: يجب أن تقوم اللغة الفرنسية لا البربرية ، مقام اللغة العربية كلغة مشتركة وكلغة للمدنية(...)

وعلى صعيد آخر، فقد انشأ الاستعمار الفرنسي ما سمي "بالمدارس البربرية"، وهي مدارس لا تدرس البربرية ولا يدرس بها، وإنما سميت بذلك، والهدف منها فرنسة أبناء البربر لا غير، وهذا ما عبر عنه الكومندان "مارتي" أحد كبار دعاة السياسة البربرية،

بقوله: إن المدرسة الفرنسية البربرية، هي مدرسة فرنسية بتعليمها وحياتها، بربرية بتلامذتها وبيئتها[239».

وإذا كانت الدراسات الأنتربولوجية قد شملت كل الميادين الاجتماعية، والدينية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية، فإن هناك ثلاثة محاور استقطبت اهتمام أغلبية الباحثين وهي؛ محور النظام القبلي، ومحور الزوايا والأضرحة والممارسات الصوفية، وأخيرا محور عقلية المغرب ونفسيته[240].

فيما يخص النظام القبلي؛ نجد أن فترة الاستعمار تشهد اهتماما ملحوظا من قبل الباحثين الفرنسيين برجل البادية، ونمط حياته وتفكيره. وإذا كان عالم القرية قد خضع للدراسات الأجنبية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، فإن الحاجة إلى فهم أعمق للمكونات الأساسية للبادية المغربية، غدت أكثر إلحاحا في الفترة الاستعمارية. ومما لا ريب فيه أن المطلع على تآليف الإتنولوجيين في هذا الباب، قد يعجب لكثر ما كتب عن هذا العالم الذي يشكل عدد أفراده ثلثي سكان المغرب. وتحتوي هذه التآليف على تحاليل شاملة ودقيقة لكل جوانب الحياة في القرى، وما يسودها من عادات وتقاليد، وما تحكمها من علاقات داخلية مع السلطة. بيد أن هؤلاء الباحثين لم يلتزموا الموضوعية والنزاهة العلمية فيما كتبوا، أو بعبارة أخرى لم يستطيعوا التحرر من الشروط والتوجهات التي تمليها عليهم إدارة المستعمر. ومن بين المفاهيم المغرضة التى كرسوها في تحاليلهم؛ هناك مفهوم الصراع وانعدام الأمن والنظام. وهنــاك في تصورهم أربعة أنواع من الصراعات المستمرة؛ أولاها الصراعات بين قبيلتين أو قبائل بربرية، وثانيها صراعات بين قبيلتين

[239] - محمد المختار العرباوي "البربر عرب قدامى" منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، روما 1993 ص 10-11

[240] - انظر الملحق في آخر الكتاب.

أو قبائـل عربيــة، وثالتـها صـراعات بـين قبيلـتين أو قبائـل إحـداهما عربيــة والاخـرى بربرية، ورابعها صراعات بين القبائل والسلطة المخزنية.

صحيح أن العلاقات قبل الاستعمار بين القبائـل، أو بينـها وبـين المخـزن، كـان يسـودها الفوضى والاضطراب، كما تميزت بشيء من التمرد من قبل البادية. لكـن الحالـة لم تكـن بالشكل الذي صوره الباحثون في القرن التاسع عشر وبداية العشرين.

والحقيقة هي أن ذلك التصور المفتعل كان ضروريا لتبرير التـدخل الأجـنبي في شـؤون المغرب الداخلية، ثم في استعماره. وبالتالي لم تكن مسألة " بلاد المخزن" و"بلاد السـيبة" كما صورها الاتنولوجيـون، أكثـر مـن فكـرة مختلقـة اسـتغلت لأغـراض اسـتعمارية؛ «إن الأجانب الذين وصفوا المغـرب في القـرن 19، ومؤرخـو الحمايـة مـن بعـدهم ركـزوا، علـى قضية تطور الفوضى وانقسام الدولة إلى "بلاد المخزن" و"بلاد السـيبة". لكنـه إذا كانـت بعض القبائل ترفض أداء الضرائب، أو تثور في وجـه القواد المعيـنين مـن قبـل السـلطان، فلا يعني أن سلطة هذا الأخير متنازع في شأنها، على العكس من ذلك نجد أن الكل يعتـرف بأن السلطان هو الرئيس الأعلـى ﴿...﴾ ثم إن تطـور "السـيبة" وانتشـار الاحـداث قبيـل الاستعمار له علاقة بمكائد المستعمر، ومؤامراته الهادفة إلى تمهيد الغزو» [241].

وفيما يتعلق بالجانب الديني عند المغاربة، كان اهتمام البـاحثين الفرنسـيين بالزوايـا والأضرحة والطرق الصوفية، أكثـر مـن اهتمـامهم بالشـريعة الإسـلامية المحضـة، وذلـك لعدة أسباب، منها أن بعض الطرق الصوفية كانت تتمتع بوزن سياسي لا يستهان به، حـتى أن رؤساءها كانوا أحيانا يعاملون معاملة خاصة من قبل المخزن.

---

[241] - J.brignon, A.Amin, B.Boutaleb, G.Martinet, B.Rosemberger avec collaboration de M. H. Terrasse; « *Histoire du Maroc* » Ed. Hatier, Paris, 1968, p. 313.

« إن بعض الزوايا التي عارضت سياسة المخزن من بعض وجوهها، كان لها دور في معارضة السياسة الاستعمارية والتغلغل الأجنبي، وبالأخص الزاوية الكتانية. وهناك زوايا أخرى واجهت الاستعمار الأجنبي بشكل أو بآخر، ومنها الزاويتان الكنتية والفاضلية بالصحراء الغربية والجنوبية، والقندوسية والكرزازية بالصحراء الشرقية، والتيجانية بإفريقيا الغربية، وإن كانت انطلاقتها من المغرب، والريسونية بالشمال. وبرز دور أنصار الكتاني بالأطلس المتوسط خاصة في مواجهة الاستعمار لفترة طويلة. أما الزاوية الريسونية فساندت المخزن ضد السياسة الإسبانية التوسعية، وتولى أحد المنتمين إلى الأسرة الريسونية مولاي أحمد معارضة السياسة العزيزية، كما أزعج الأوربيين بطنجة، وعرقل الإمتداد الفرنسي نحو الشمال وإن اتهم بملاينة الطرف الإسباني»[242].

ومن الأسباب التي دعت الباحثين الأنتربولوجيين إلى الاشتغال بالمظاهر والممارسات المتعلقة بالزوايا والطرقية، كون التفكير أو نوع العقلية وأشكال الطقوس والرقصات التي يقوم بها أصحاب الزوايا، كل هذه الخصائص لها ما يماثلها عند بعض القبائل في بلدان أخرى. لقد كانت الغاية من دراسة هذا الموضوع في المغرب؛ هي إثبات أن هذا البلد يقطنه عدد كبير من الأشخاص ذوي التفكير اللامنطقي، أو كما يعبر عنه الانتربولوجي الفرنسي ليفي برويل ب" عقلية ما قبل المنطق التي يجسدها ما يطلق عليه بالإنسان البدائي".

ومن ناحية أخرى، شكلت عقلية المغربي ونفسيته موضوعا جذابا اهتم به بعض الأنتروبولوجيين الفرنسيين أمثال ل. برونو، الذي كتب بحثا بعنوان "العقل المغربي:

242 - إبراهيم حركات :"*التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية*" مطبعة الدار البيضاء،1985 ص 60.

المميزات الأساسية للعقلية المغربية"[243]، حيث أكد أن المغاربة متعصبون في تدينهم، وأنهم محرمون من التفكير المجرد ومن التأمل العقلي والذهني. وذهب ج. هاردي في العشرينيات من هذا القرن، إلى أن العقل المغربي يمقت التركيب، ويتضايق أو ينفر من العمليات أو الحساب الجبري. بل إن بعض هؤلاء الباحثين أمثال بول مارتي، أقروا في تلك الفترة بأن الشباب المغربي لازال يعيش في المرحلة اللاهوتية؟ استنادا إلى نظرية أوجست كونت عن المراحل الثلاث التي مر بها العقل الإنساني [244].

4.1.4-تجلي الفكر الإتنولوجي والأنتربولوجي في الثقافة المغربية المعاصرة

لم يكد المستعمرون يغادرون أرض الوطن، حتى غدت أدبياتهم حول المغرب من أهم المصادر التي يعتمد عليها كثير من الكتاب والأدباء المغاربة، بل هناك من قلدهم وتمثل رؤيتهم قبل الاستقلال بسنوات، منهم ''أحمد الصفريوي الذي كتب باللغة الفرنسية، سنة 1954م رواية ''صندوق العجب''، ورواية ''بيت العبودية''. إن الصفريوي صنف ضمن مجموعة الكتاب الإتنوغرافيين. إن هذا الاسلوب اللغوي الاغترابي كان مفضلا عند الروائيين المستعمرين أمثال (جوزيف بيري) (وفريزون روش) وآخرون... إضافة إلى ذلك نجد أن الصفريوي يكثر بكل متعة وسرور، من ذكر المشاهد التي تعتبر، من منظور أجنبي، جذابة ومثيرة للإعجاب؛ مثل الحمام المغربي والكتاب القرآني والأعياد الدينية... لكننا نعثر على نفس المشاهد عند بنجلون والخطيبي »[245].

---

[243] - L Brunot: *L'esprit marocain:Les caractères essentiels de la mentalité marocaine*, Rabat , BEMT. Nov 1923,

[244] - صاحب كتاب: *مغرب الغد* *Le Maroc de demain* (Paris 1926)

[245] - Marc Gontard « *La littérature marocaine de langue française* » in Revue Europe Juin Juillet 1979; Paris p.104.

إن الـروائيين المسـتعمرين عنـدما كـانوا يسـهبون في وصـف تلـك المشـاهد والمنـاظر "العجائبية"، إنما يفعلون ذلك من أجل القارئ الأجنبي، وخاصة الفرنسي، الذي كان يحس بالمتعة عندما يقرأ تلك الروايات ويتمثل في مخيلته تلك المشاهد والصور. كما أنه من خلال قراءته لها، يكون أفكارا وتصورات عن جانب من حياة المغاربة. في حين يظل تقليد الصفريوي و بنجلون والخطيبي، للأدب الاتنولوجي الفرنسي تقليدا لامبرر له، ولا يمكن استيعابه وتفسيره إلا من خلال مقولة الاستغراب.

وفي مجال الكتابة النقدية لوحظ، في العقود اللأخيرة، أن كثيرا من النقاد والكتاب المغاربة يستعملون المنهج أو المنظور الأنتربولوجي في دراساتهم النقدية. وقد يكون من الصعب تقصي أو تتبع مجموع هذه الدراسات، إلا أن ذلك لا يمنع من عرض بعض النصوص أو النماذج.

يقول محمد الدغمومي في كتابه "الرواية المغربية والتعبيرالاجتماعي" : «حين نواجه "الثقافة المغربية" فنحن لا نتوخى سوى عناصر ذات تأثير، ولا ندعي أننا سنوفي المسألة حقها، خصوصا وأن الباحث في هذه الثقافة يصطدم بالفقر المذهل الذي يطبع البحث «العلمي» المتعلق بها، وبانعدام البحث الأنتربولوجي من جهة، وضحالة السوسيولوجيا الثقافية من جهة ثانية؛ الأمر الذي لا يترك أمام الباحث سوى الاعتماد على شذرات جزئية محدودة، وعلى خطابات حول «الثقافة المغربية» ذات بعد ايديولوجي أو سياسي صريح... لقد أخذنا بالمفهوم الوارد عند أحد علماء الأنتربولوجيا والذي يعتبر الثقافة نظاما من التواصل الاجتماعي الذي يتم داخل المجتمع عبر قنوات، الفكر المقنن، (التشريعي)، قناة التفكير غير المقنن (اللاواعي)، قناة

التفكير التقني، بحيث تشمل الثقافة كافة الانتاجات الفكرية، والروحية، والعلمية، والتقاليد المميزة لجماعة بشرية»[246].

يقول أحمد بوكوس في مقال له عن "الوضعية اللغوية في المغرب": «إن مسألة التعليم ينظر إليها في إطار مركزية لغوية بحيث لا تدرس إلا اللغتان: العربية الفصحى والفرنسية، وكأن العربية الدارجة والأمازيغية، لا يملكان أية وظيفة إدراكية معرفية، في حين كان من العملي والصواب أن يدمجا في النظام التعليمي »[247].

ويتابع قائلا: «إلى متى سنظل معرضين عن تعاليم الأنتربولوجيا الثقافية، ذلك العلم الذي يخبرنا... بعدم وجود ثقافات نوعية ناقلة لرؤى عن العالم مختلفة ومغايرة... ومن هنا فإن أية محاولة تهدف إلى إقامة وضع ترتيبي للغات والثقافات، لاتفسر إلا بكونها تبرير وتسويغ لنزعة عرقية وثقافية ولهيمنة رمزية»[248].

وقد عبرت الدكتورة رحمة بورقية في كتابها "الدولة والسلطة والمجتمع"[249] عن ميلها إلى التحليل الأنتربولوجي في دراستها لقبائل زمور في النصف الثاني من القرن التاسع عشرالميلادي، وفيما بين 1960 و1980، ولموضوع المخزن، والبيعة، والزاوية، والقداسة، والعرف، والسلطة المادية، والعلاقات الاجتماعية بين القبائل، والمرأة والوشم... وكلها مجالات إتنولوجية وأنتربولوجية بالدرجة الأولى. والملاحظ أنها اعتمدت على أشهر الاتنولوجيين والأنتربولوجيين الذين اهتموا بدراسة هذه الموضوعات في المغرب. وهكذا

---

[246] ـ محمد الدغمومي: *"الرواية المغربية والتغير الاجتماعي" (دراسة سوسيو ـ ثقافية)* دار النشر أفريقيا الشرق 1991 ص23.

[247] ـ ص16. مرجع سابق. Boukous In Revue Europe

[248] ـ نفس المرجع ص20.

[249] ـ *"الدولة والسلطة والمجتمع" (دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب)* دار الطليعة بيروت 1991.

يمكن لقارئ الكتاب أن يطلع في الهوامش على أسماء أمثال ج. بيرك , وك. براون ، وج. كولان، وإ. دوتي، وايركمان ، وش. دوفوكو ، وج. مارسي ، ور. مونتاني ، وم. بيلير...

كما استندت في تحليلها إلى مجموعة من أشهر المنظرين في الأنتروبولوجيا، أذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر: كلود ليفي ستراوس ، وم. كودولييه ، وج. بالانديه ... والقائمة طويلة، بحيث يزيد عدد الأسماء على المائة كما يتبين من ثبت المراجع. والمطلع على الكتاب، يجد أن مضمونه مجرد ترديد لأفكار أولئك الإتنولوجيين والأنتربولوجيين، وإعادة ذكر لملاحظاتهم، اللهم إذا استثنينا بعض التعليقات والاجتهادات الشخصية للكاتبة، غير أنه غالبا ما تكون رهينة النظرة الأنتربولوجية المعاصرة.

ومما جاء مسطرا على ظهر غلاف الكتاب المذكور مايلي: «إن الغاية من وضع هذا الكتاب هو الطبيعة المركبة لمكونات المجتمع المغربي في العصر الراهن. وقد ركزت الكاتبة أبحاثها الأنتربولوجية على الطابع الخفي والاستراتيجي للسلطة في المجتمعات التقليدية ... لجأت إلى تتبع العلاقة التي تربط الدولة بقبائل زمور خلال مرحلتين وذلك بوضع قطاعيين في التاريخ: النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعقدين من القرن الراهن(1960-1980) ».

وفي الجزء الثاني من الكتاب تحت عنوان "الدولة ومنطقة زمور في الوقت الراهن"، حيث قامت بتحليل بعض المواضيع مثل: الاطار الجديد للسلطة والجماعة القروية، وتمدن القرية أم تزييف المدينة ؟ والتعليم والتنمية القروية الخ ، اعتمدت كثيرا على آراء مجموعة من الاتنولوجيين والأنتربولوجيين المعاصرين أمثال ج. واتربوري، ور. لوفو، وج. بيروغييه ، وب. باسكون وغيرهم...

ولعل الدراسة التي قام بها محمد التوزي، باللغة الفرنسية، حول بعض المظاهر الدينية في المغرب المعاصر، من أحدث الدراسات الأنتربولوجية الميدانية المتعلقة بالمجتمع المغربي وأصدقها تمثلا للروح الأنتربولوجية الاستعمارية التي كانت سائدة زمن الاحتلال الأوربي للبلدان المستعمرة.

في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، قام بعض الباحثين ممن لهم ارتباط ب''المركز الوطني للبحوث العلمية'' بفرنسا C.N.R.S بإعداد مجموعة من الأبحاث النظرية والميدانية منصبة حول قضايا دينية واجتماعية في دول المغرب العربي. وفي سنة 1981 نشر المركز المذكور، مجموع تلك البحوث والدراسات في كتاب يزيد عدد صفحاته على أربعمائة صفحة من الحجم الكبير، تحت عنوان: " المسلمون المغاربة في أواخر القرن 14 الهجري" « Le Maghreb Muslman en 1979 ».

وينتمي نصف الباحثين، وعددهم عشرون باحثا، إلى المغرب العربي، وجل النصف الآخر من الفرنسيين. ومما جاء في مقدمة الكتاب بقلم كريستيان سوريو ،المشرف على هذه الابحاث، أنه بسبب ربط المحللين السياسيين بين الأزمة العالمية للعقد السابع من القرن العشرين من جهة، وسياسة الحكومات العربية المتعلقة بالبترول والظهور المفاجئ للثورة الإسلامية في إيران من جهة ثانية، بدأت أنظار الدارسين تتجه نحو المجتمعات العربية حيث شرع في دراسة الإسلام وإعادة تقييم للدينامية الثقافية لهاته المجتمعات. ومن هنا فإن الكتاب المشار إليه يشكل لبنة من لبنات المشروع الأنتربولوجي الجديد والمعاصر.

أسهم محمد التوزي في هذا الكتاب بدراستين: الأولى تتركز حول علاقة العلماء بالسلطة، وموقف الاحزاب السياسية من الدين. والثانية، وهي دراسة ميدانية، عبارة عن بحث وصفي إحصائي للمساجد، والكتاتيب بالدار البيضاء، وعدد الأشخاص الذين يرتادون المساجد لأداء الصلوات الخمس. كما تناولت بالتحليل والوصف، مختلف

الجمعيات والحركات الإسلامية في المغرب. وهذه الدراسة قام بتحقيقها محمد التوزي بالاشتراك مع الباحث الفرنسي برونو إيتيان. غير أن محمد التوزي كما يلاحظ من خلال الاطلاع على نص الدراسة، كان أكثر حضورا وبالتالي أنجز الجزء الأكبر من الدراسة، خصوصا وأنه يسكن مدينة البحث حسب ما صرح به في تلك الدراسة. وتقع الدراستان كلتاهما في أربعين صفحة.

يقول محمد التوزي وبرونو إتيان في الدراسة الثانية: :« حاولنا أن نتحقق من مدى تطبيق المبادىء الدينية الخمسة مبتدئين بالصلاة والزكاة، ولهذا قسمنا مدينة الدارالبيضاء إلى أربعة عشر قطاعا »[250].

«والنقطة الثانية المستخلصة من البحث الميداني هو التردد الضعيف على المساجد مقارنة مع التردد على «السادات والأضرحة.....»[251].

«ومن ناحية آخرى فإن أندري آدم قدر عدد المصلين في المساجد ب1% من مجموع سكان الدار البيضاء سنة 1951 [252]. وفي سنة 1979 تبين لنا أن أقل من 1% من البيضاويين، يقصدون المساجد للصلاة. ثم إن أندري آدم يذكر عدد المساجد في الصفحة 587 من كتابه، لكنني انتهيت (كذا بصيغة المفرد) إلى أعداد مختلفة. ففي الحبوس ذكر ثمانية مساجد في حين لم نعثر إلا على سبعة فقط. بالنسبة لحي بن مسيك الذي كنت أجوبه(كذا بصيغة المفرد) مترا مترا... بالنسبة لجامع المعارف ـ حيث كنت أسكن أمامه ـ ترددت عليه ما يقرب من 180 مرة خلال سنتين وفي صلوات مختلفة. وقصدته في الساعة الرابعة والنصف صباحا، خمس مرات فلم أجد أحدا. ويوم الجمعة في الساعة

---

[250] -C.N.R.S. « *Le Maghreb Musulman en 1979* » Paris 1981 p.235

[251] ـ المرجع السابق ص 236.

- [252]André Adam, *Casablanca; essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, Paris CNRS, CRESM. Paris 1953.

الواحدة والنصف زوالا: من 380 إلى 600 مصلي، :كما عاينت ما يقرب من خمسين مسكينا يجلسون على الرصيف خارج المسجد ...»[253].

«وخلافا لما يمكن أن يعتقد فإن أغلب المساجد لا تحتضن كتاتيب قرآنية، غير أن عدد الكتاتيب يفوق بكثير عدد المساجد ...»[254].

«إن الجمعيات الدينية في المغرب تجسد حركات أو موجات الرفض...»[255].

«هناك جمعيات إسلامية كثيرة: دار القرآن ، الدعوة إلى الله ،الدعوة والتبليغ ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، جمعية البعث الإسلامي ،جمعية الشبيبة الإسلامية ... معظمها معترف به من طرف السلطات...256».

«أما الجمعيات المتأثرة بكتابات الإخوان المسلمين؛ البنا، الكواكبي، قطب، فإن أعضاءها يكثرون في الجامعات ...»[257].

يتضح من خلال هذه النصوص، كيف أن الانتربولوجيا كانت وماتزال تجسد روح وهيمنة الرجل الغربي، وكيف أن العلوم الإنسانية برمتها لا تستطيع أن تتحرر من سيطرة السياسة الأوربية والامريكية ومن أيديولوجية الإنسان الأبيض ذي العرق الآري. وماهو مصير هذه الأبحاث وغيرها، إن لم يكن استغلالها في تدعيم سياسة الغزو الفكري وتوجيه الشعوب الضعيفة والتحكم في شؤونها الداخلية؟

---

[253] ـ « Le Maghreb Musulman en 1979 » p. 241.

[254] ـ نفس المرجع ص 242.

[255] ـ نفس المرجع ص244.

[256] ـ نفس المرجع ص247.

[257] ـ نفس المرجع ص248.

إن الأنتروبولوجيا التي ورثت الاستشراق، تستعمل منهجا يبدو للمستغربين أكثر «تقدما» و«نزاهة» على المستوى العلمي من الاستشراق. في حين أن أمرها قد افتضح في موطن نشأتها، وهي الآن تعاني أزمة خانقة.

وأخيرا، وعلى سبيل الاستنتاج، ماهو الفرق مثلا بين شخصية أندري آدم الباحث الأنتربولوجي الاستعماري، وشخصية محمد توزي الباحث الأنتربولوجي المغربي المعاصر؟

بكل صراحة لا فرق بينهما، سوى أن الأول فرنسي والثاني مغربي. أما على مستوى الوظيفة والرسالة الأنتربولوجية الاستعمارية، فهما على قدم المساواة، وإن كان الفرنسي أستاذا والمغربي تلميذا! ولما كان من شأن التلميذ النجيب تقليد الأستاذ والاقتداء به، قام باحثنا الأنتربولوجي، بكل وفاء وإخلاص، باقتفاء أثر أستإذه ، وهيأ هو الآخر دراسة ميدانية إحصائية حول مساجد الدار البيضاء متتبعا خطوات روادها من المسلمين الأبرياء متجسسا عليهم في صلاتهم وعبادتهم. ويقول م. توزي منبها إلى ملاحظة "قيمة"، ومعبرا عن بلادة الأنتربولوجيين، وهم يقدمون ثمرات أعمالهم لأصحاب القوة والسلطة من المستعمرين والمستكبرين: « وإذا أخذنا بعين الاعتبار تضاعف عدد سكان الدار البيضاء، فإن السمة البارزة فيما يتعلق بالصلاة، هي الانخفاض الجلي لعدد المترددين على المساجد بالمقارنة مع عددهم انطلاقا من بحث أندري آدم في سنة 1953 (١) ".

منذ نهاية القرن التاسع عشرالميلادي، أخذت صورة الإسلام تشمل، في نفس الوقت، واقع التخلف الهمجي من ناحية، ورمز القوة الهدامة والمهددة لبنيان الحضارة الغربية ولدورها في المستعمرات، خصوصا عبر الحركات الوطنية التي تبوأ بعض العلماء والمصلحين فيها موقع الصدارة، من ناحية أخرى. بذلك مر البحث الانتربولوجي من إنتاج خطاب إيديولوجي حول إسلام وهمي، بهدف إنعاش الافكار المسبقة، والقوالب الغريزية

لذى الأوربيين حول الإسلام دينا وثقافة، إلى خطاب شبه سياسي، حول عدم التجانس بينه وبين حضارة الغرب وقيمه، بغرض إفراز عداء سياسي عميق ضد الحركات الوطنية المسلمة، وبذلك تكون الأنتربولوجيا منسجمة تماما مع استراتيجية السلطة السياسية والعسكرية.

والواقع أن هناك من الشواهد ما يبرر موقف التشكك الذي يقفه العلماء الشبان الآن من مسألة موضوعية البحث في العلوم الإنسانية. ذلك أن الحكومات كثيرا ما تتدخل في توجيه البحوث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتحدد موضوعات معينة بالذات تعطيها أولوية مطلقة، وتطالب العلماء بدراستها قبل غيرها من المشاكل التي قد تكون أقرب إلى ميول هؤلاء العلماء، كما أن تمويل معظم الدراسات والبحوث في الوقت الحاضر يأتي من مصادر حكومية أو شبه رسمية على العموم. واعتماد العلماء في هذه المجالات على الهيئات الرسمية يفرض بلا شك قيودا معينة على آراء الباحثين والعلماء في المشكلات التي يدرسونها. وكثير من العلماء والباحثين في مختلف الدول هم في الحقيقة مجرد "موظفين" في الادارات الحكومية، يقتصر نشاطهم العلمي على دراسة المسائل التي تعينها لهم الدولة أو الإدارة الحكومية التي ينتمون إليها.

وثمة فارق كبير بغير شك، بين أن تسهم الحكومات والشركات في الإنفاق على البحوث التي يقوم بها العلماء حسب رغباتهم الشخصية وبدون تدخل من تلك الحكومات والشركات من ناحية، وأن تقوم هيئة معينة بتحديد مشكلة معينة وتختار لدراستها باحثين معينين تقوم بالإنفاق عليهم أثناء مدة البحث والدراسة. فمعظم الدراسات والبحوث التي تدخل في هذه الفئة الأخيرة إنما تجرى لخدمة أغراض معينة، ولهذا فهي تخضع في كل خطوة من خطواتها لتدخل تلك السلطات ورقابتها وتوجيهها مما قد يؤثر في النتائج التي تصل إليها. بل إن الكثير من هذه الدراسات الاجتماعية،

والأنثربولوجيــة، والسياسـية، والاقتصـادية، يـتم بتوجيـه إدارات المخـابرات في الـدول المتخلفة.

لقـد كانـت الحكومـات الاسـتعمارية تسـتعين بمـن تسـميهم؛ الأنتربولـوجيين الحكـوميين، لإجـراء دراسـات خاصـة بـين القبائـل والشـعوب الخاضـعة لحكمهـا، وجمـع معلومـات حـول موضوعات معينة بالذات، لكي تسترشد بها في سياستها وادارتها لتلك المجتمعات، بطريقـة لا تتعارض مع القيم والنظم التقليدية السـائدة هنـاك، وبـذلك كانـت الحكومـات الاسـتعمارية تتمكن بمعونة هـؤلاء الأنتربولوجين الحكـوميين، مـن تفـادي كـل مـا مـن شـأنه إثـارة تلـك الشعوب، فلا تطالب بحريتها واستقلالها، ويعتبر ذلك العمل أيضـا في نظـر العلمــاء الثـائرين المتمردين منافيا للأخلاق. صحيح أنه في بعض الأحيـان كـان يسـمح لهـؤلاء الأنتربولـوجيين الحكوميين بالقيام بالدراسات التي يرغبون هم أنفسهم في إجرائها، والتي تتلاءم مع ميــولهم أو تجيب عن بعض الأسئلة العلمية التي تدور في أذهانهم، وكذلك فحص بعـض الـنظم الـتي تهم الحكومات بشكل مباشـر مثل؛ النظـام الـديني، أو القـرابي، أو الآداب والفنـون الشـعبية والأساطير، ومـا إلى ذلك، ولكـن هـذا كـان يعتـبر في العـادة عمـلا جانبيـا يقومـون بـه حـين يفرغون من عملهم الأساسي.

ومن الطبيعـي أن ينصـرف اهتمـام الأنتربولـوجي إلى الموضـوعات الأنتربولوجيـة بغـض النظر عما إذا كانت لها أو لم يكن لها أهميـة عمليـة علـى الاطـلاق، كـذلك مـن الطبيعـي أن تكون حكومات المستعمر مهتمة بالمشاكل العملية بغض النظر عن قيمتها النظرية. وقد نشـأت صعوبات وإشكالات كثيرة حول هذه المسألة. ومن شأن هـذا كلـه أن يلقـي ظـلالا كثيفـة علـى ادعــاء الكـثير مـن المشـتغلين بـالعلوم الإنسـانية بـأنهم يتوخـون الموضـوعية في دراســاتهم وبحوثهم، في الوقت الذي يقومون فيه في الواقع بأبحاث موجهة ومغرضة ومتحيـزة، وتهـدف إلى تحقيق أهداف معينة، حددتها لهم هيئـات لا تتصـل بـالعلم ولا بموضوعيــة البحـث مـن قريب أو من بعيد. ولذا كان كثير من العلماء المتمردين يرون في دعوى الموضوعية العلميـة في العلوم الإنسانية نوعا من النفاق العلمي الذي يجب فضحه وكشف النقاب عنه.

الفصل الثاني: الاستغراب وقضية التراث

(د.محمد عابد الجابري نموذجا)

1 ـ تمهيد

ترجع الجذور التاريخية لقضية التراث والمعاصرة في العالم الإسلامي، إلى حملة نابليون على مصر. ومع بزوغ فجر القرن التاسع عشر الميلادي، أخذت القضية تفرض نفسها ثقافيا، وسياسيا، في مختلف البلدان العربية والإسلامية. وما الاصلاحات الاقتصادية، والسياسية والعسكرية، والبعثات الطلابية إلى أوربا، ومحاولات تحديث المجتمع الإسلامي إداريا وعسكريا، إلا صورة من الصور التي تعكس حدة تلك القضية وتجسد روحها. غير أن الشكل الذي تبلورت فيه هذه القضية، والمسار التاريخي الذي عرفته أثر فيهما عاملان أساسيان: أولهما داخلي والثاني خارجي.

فالأول يتلخص في عامل الانبهار، الذي أصيب به العالم الإسلامي إثر الصدمة الحضارية التي انتابته، بعد اطلاعه على قوة الأوربيين وتفوقهم، وذلك قبل مجيء الاستعمار ببضعة عقود. وقد نتج عن حالة الانبهار هذه، ظهور موقفين متقابلين : موقف يميل أصحابه إلى تقليد الحضارة الغربية، ومحاكاتها والذوبان فيها، عبر الانسلاخ التام عن التراث الإسلامي، وهذا الفريق يجسد الاستغراب بأدق أوصافه ومعانيه. وقد بلغ بهم الاستسلام وضعف الشخصية مبلغا أصبحوا معه موقنين بعدم جدوى كل محاولة للإبداع والابتكار والاعتماد على الذات. وموقف مقابل له آثر التقوقع على الذات، وأدار ظهره لكل ما يتعلق بالحضارة الغربية ولاذ بالتراث، يحمي به ذاته من سهام الغرب السامة. وطفق أصحابه يمجدون التراث الإسلامي، ويعتزون بالآباء والأجداد، ويفتخرون بإسهاماتهم المشرقة في ميدان الفكر والحضارة، واستهدفوا بهذه الطريقة تجاوز حالة الشعور بالذل والهوان بسبب الصدمة الحضارية.

والعامل الثاني الخارجي يتمثل في طبيعة الحضارة الغربية وجوهرها. فقد ورث الأوربيون عن أجدادهم الرومان، حب السيطرة واستعمار الشعوب واستعبادها. إضافة

إلى هذا، استعملوا كل الوسائل لكي يقنعوا شعوب العالم بأن الحضارة الأوربية وقيمها، هي المقياس الوحيد لكل نهوض وتقدم. وكانت البحوث والدراسات " العلمية " والاجتماعية، على رأس هذه الوسائل، وكمثال على ذلك ظهور وتطور الدراسات الاتنولوجية والأنتربولوجية. والتاريخ يثبت بأن نشأة الاتنولوجيا والأنتربولوجيا تزامنت مع بدايات التدخل الأوربي في العالم. ولعل ليفي برويل الأنتربولوجي الفرنسي، كان من الأوائل الذين سعوا في إثبات تفوق الغربيين والجنس الآري عموما، وذلك في كتابه "عقلية ما قبل المنطق"، حيث أثبت أن "الشعوب البدائية" ومن شابهها من الأمم المتخلفة، مفطورة على التفكير اللامنطقي.

وخلاصة القول؛ إن الثقافة الغربية تسودها نزعة مؤداها أن الإنسان الغربي هو النموذج الأمثل للإنسان، وبالتالي ينبغي الإقتداء به. ويسعى الغربيون ، حكاما ومثقفين، مباشرة أو غير مباشرة، لإقناع العالم بهذه الفرضية. وبما أن الموطن الأصلي لقضية التراث والمعاصرة هو الغرب، وأن هذه القضية التي عرفها الغرب منذ مطلع عصر النهضة تعتبر جزءا لا يتجزأ من ثقافته، وأن ثقافته بطبيعتها تنزع إلى إلغاء غيرها من الثقافات والحلول محلها، كان من المنطقي أن تثار هذه القضية في البلاد الإسلامية التي خضعت للاستعمار. إذن لم تكن قضية التراث والمعاصرة لتثار في العالم الإسلامي ولتأخذ الشكل والمسار التاريخي المعروف، لولا حدوث عاملي الانبهار وهيمنة الحضارة الغربية. وفي رأيي أن هذه القضية بالشكل المعروف مفتعلة ومستوردة، أكثر من كونها تعبير عن تطور طبيعي وذاتي للثقافة في المجتمعات الإسلامية.

غير أن هناك العديد من المثقفين المتشبعين بالتراث وروحه تخطوا هذا الطرح الهزيل لقضية التراث، التي يرونها تتمثل في بعث روح حضارية تربط الحاضر بالماضي، وتؤكد عل الأصالة تأكيدها على المعاصرة. ورغم أنهم لا يؤمنون بشد العربة إلى الوراء ولا الالتزام الحرفي بكل جوانب الماضي، بل يؤكدون على عوامل التقدم الحضارية، فإنهم

يضعون إطارا عاما للتطور، يحكمه الوحي الإلهي الذي ينبغي أن يشكل روح الحاضر ودستوره العام، كما كان في عصور الإسلام الذهبية. وهذا التيار يمثله الاتجاه السلفي الذي اشتدت قوته في العقود الأخيرة، وعبرت عنه وسائل الإعلام بـ "الصحوة الإسلامية". ومما لا شك فيه أن كثيرا من الكتاب المغاربة المعاصرين، تناولوا موضوع التراث والمعاصرة انطلاقا من مذهبهم الفكري أو رؤيتهم الثقافية والسياسية. ويعتبر الدكتور محمد عابد الجابري أبرز من كتب في الموضوع حتى أضحت كتاباته مادة للبحث والدراسة النقدية سواء في المغرب أم في المشرق.

وفيما يلي سيتم عرض وتحليل موقف الدكتورالجابري من قضية التراث، مع محاولة استجلاء الطابع الاستغرابي المهيمن عليه.

2 ـ موقف الجابري من التراث

يرى بعض الكتاب والنقاد أن الدكتور محمد عابد الجابري، رغم تأثره بالأطروحة الماركسية وبالاتجاهات العقلانية للفلسفة الأوربية، اهتم بمسألة التراث وأشاد بأهميتها وقيمتها، عندما أثار إشكالية تحديث العقل العربي. في حين نلمس في موقف الدكتورعبد الله العروي مثلا، ميلا جليا إلى نبذ التراث وتجاوز كل ماله علاقة بالماضي. «وموقف الأستاذ العروي، كما نرى، موقف يغلب عليه الطابع المثالي؛ سواء في تبنيه للماركسية على هذا النحو التجريدي، أو نقده للتراث وموقفه الانتقائي منه، أو رؤيته للواقع الاجتماعي والاقتصادي أو تحديده لطريق العصرية والثورة. إن ماركسيته تفتقد الجدل الموضوعي والإدراك العيني لحقائق حركة الواقع العربي في تنويعاته المختلفة. ومن هذا الموقع التجريدي كانت نظرته إلى التراث ونظرته إلى العصرية».[258]

إن الدكتور محمد عابد الجابري يدعو إلى الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي، ويصفه بالعالمية والشمولية والتاريخية، ويعتبر إعادة قراءته واستيعابه وتمثله شرطا أساسيا لنهضة فكرية وحضارية صحيحة. كما يحمل على من يحاول دراسة التراث اعتمادا على مناهج أجنبية ومستوردة، تتنافر مع طبيعة الموضوع وخصوصياته «... إذن فالصورة "العصرية" الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية والعربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي: سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين، أو ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة. إنها تعكس مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية... ولكن ماذا يبقى بعد ذلك؟

---

[258] ـ محمد أمين العالم: *"الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر"* مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1988، ص18.

هناك أخيرا صورة "عصرية" أخرى ماركساوية الادعاء أخذت تزاحم، منذ بضع سنين، الصورة الاستشراقوية لتراثنا. هذه الصورة الماركساوية تتميز عن سابقتها بكونها تعي تبعيتها ل "الماركسية" وتفاخر بها. ولكنها لا تعي تبعيتها الضمنية لذات الإطار الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقوية لتراثنا. إن "المادية التاريخية" التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبق وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوربية: إطار "عالمية" تاريخ الفكر الأوربي، بل التاريخ الأوربي عامة، واحتوائه لكل ما عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركساوية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على فهم "من خارج" لهذا التراث».[259]

«وأنا لا أوافق الأستاذ طيب تزيني على دراسته للفكر العربي في العصر الوسيط تلك الدراسة التي اعتمد فيها بصورة ميكانيكية، تصنيف آراء المفكرين المسلمين إلى مثالية ومادية».[260]

وفي الفصل الثاني من كتاب "الخطاب العربي المعاصر" انتقد الجابري موقف كل من السلفي والليبرالي والماركسي من التراث، وانتهى إلى أن الأصالة والمعاصرة تتلخص في التحرر مما أسماه "بالنموذج السلف"؛ أي من كل نظرة سلفية سواء كانت ليبرالية أو ماركسية أو سلفية .«السلفي الليبرالي وجميع الأسماء الإيديولوجية العربية الأخرى لا تستطيع (...)، نحن العرب جميعا لا نستطيع (...)، أن نفهم ولا أن نعي ولا أن نمارس الأصالة والمعاصرة، لا نستطيع أن نجدد فكرنا، ولا أن نشيد حكما للنهضة "مطابقا"

---

[259] ـ د. محمد عابد الجابري: *"التراث والحداثة" (دراسات ومناقشات)*، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1991 ، ص 29.

[260] ـ د. محمد عابد الجابري *"التراث والحداثة"*،ص 112.

مادمنا محكومين بسلطة النموذج السلف، سواء كان التراث أو الفكر المعاصر أو شيئا منهما.

نعم، الإنسان بطبيعته يفكر من خلال نموذج، ولكن فرق بين نموذج يؤخذ كـ "رفيق" للاستئناس به، وبين نموذج يؤخذ كـ "أصل" يقاس عليه. النموذج فيما يتخذ أصلا سلفا، يصبح سلطة مرجعية ضاغطة قاهرة تحتوي الذات احتواء وتفقدها شخصيتها واستقلالها...وإذن، فما يجب البدء به هو معرفة الذات أولا، هو فك أسرها من قبضة النموذج -السلف، حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملا نقديا. وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معا».[261]

يتضح مما سبق، أن الدكتور عابد الجابري يسعى إلى وضع ثوابت متينة لموقف جديد من التراث، موقف مؤسس على نوع من المرونة في التعامل معه عبر وسيلة نقدية فعالة، مع الحرص على إقامة مسافة أو فاصل معقول بين الدارس والمدروس؛ التراث، لتلافي صفة السلطة والهيمنة التي يملكها هذا الأخير تجاه ذواتنا وبالتالي العمل على "تشيئته"، كما يقولون ، وتجريده مما يتمتع به من القداسة والتأثير. ومن هنا نلمس في كتاباته التراثية حملة قوية ضد النزعة السلفية التي يراها مؤسسة ابستمولوجيا على طريقة في التفكير نعتها بقياس الغائب (المستقبل) على الشاهد (الماضي). هذا القياس يعتبره الأستاذ عابد الجابري، العائق الأول في وجه النهوض بالفكر العربي الإسلامي، وبالتالي فإنه يدعو إلى إقامة قطيعة ابستمولوجية مع الفهم السلفي للتراث، عبر إخضاع العقل العربي لعملية نقد وتفكيك صارمين، واستئصال الثابت البنيوي (قياس الغائب على الشاهد) من الجذور. لكن الدكتور الجابري يرى أن هذا المشروع الطموح لن يتحقق إلا بالاستعانة بمنهج يقوم على معالجة التراث معالجة بنيوية تاريخية وإيديولوجية.

---

[261] ـ د. محمدعابد الجابري: "*الخطاب العربي المعاصر*"، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 1982، ص56 ـ 57.

1.2- استغراب على مستوى المنهج

إذا كان الأستاذ عابد الجابري لم يذخر جهدا في توجيه اللوم لأصحاب "النموذج السلف" في دراسة التراث، ونعتهم بالتقليد والتبعية والذوبان في شخصية الآخر، فلم، يا ترى، يسمح لنفسه باستخدام الطرق والأدوات المنهجية الغربية، المنتمية إلى العالم الغربي الليبرالي في تحليل وفهم التراث العربي الإسلامي؟ ألا يعبر هذا عن تناقض صارخ؟

يقول الأستاذ عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث": «كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟ تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا. إنه منهج تحليلي، ولكن لا بمعنى رد المركب إلى البسيط أو البسائط التي يتألف منها، كما يفعل العالم الكيميائي حين يحلل الماء، وهو مركب، إلى العنصرين البسيطين اللذين يتألف منهما: الأكسجين والهيدروجين، لا. إن التحليل في المنهج الذي نمارسه شيء آخر مختلف تماما؛ إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى. وإذا كان صحيحا أن لكل مركب بنية، فإن تحليل المركب يختلف عن تحليل البنية. تحليل المركب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقة الثابتة، في إطار بعض التحولات. إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها. هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بـ "التفكيك": تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات. وهذا يندرج تحته، كما هو واضح، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسر

مغلق، كميدان للامعقول مستغن عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانيته وأسباب نزوله»[262].

ويقول أيضا: «لابد من التمييز بين خطوات ثلاث في البحث، من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث:

الخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصارعلى التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت يغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد. هذا يقتضي محورة فكرة صاحب النص (مؤلف، فرقة، تيار...) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها، ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل. إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها): يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة... يجب وضع كل ذلك القوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

والخطوة الثانية هي التحليل التاريخي. ويتعلق الأمر أساسا بربط فكرة صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية. إن هذا الربط ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيالوجيته، وضروري لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته

---

[262] ـ د. محمد الجابري : "*التراث والحداثة*" ... ص 47 ـ 48.

المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله، ولكن سكت عنه.

أما الخطوة الثالثة فهي الطرح الايديولوجي، ونقصد الكشف عن الوظيفة الايديولوجية، الاجتماعية والسياسية، التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. إن الكشف عن المضمون الايديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخية إليه»[263].

وجاء في كتابه "الخطاب العربي المعاصر": سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو "قراءات" مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى "كانت" أو "فرويد" أو "باشلار" أو "التوسير" أو "فوكو" ، بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها»[264].

إذا ما تم إحصاء عدد الكلمات الواردة في كتاباته التراثية والمتعلقة بالبنيوية (بنية ـ بنيات ـ بنى ـ بنيوي ـ إلخ) نجدها تربو على المآت لما يدل على أن كاتبنا أكثر ما يكون متأثرا بالمنهج البنيوي. ولعل من المناسب تقديم صورة عن البنيوية قبل الوقوف على بعض الأخطاء التي وقع فيها الكاتب، من جراء تطبيقه للمنهج البنيوي على التراث العربي الإسلامي.

---

[263] ـ د. محمد عابد الجابري: "*التراث والحداثة*" ، ص 31 ـ 32.

[264] ـ د. محمد عابد الجابري: "*الخطاب العربي المعاصر*" ، ص12.

أكد روجيه باستيد، في ندوة أقيمت سنة 1960 في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس، تحت عنوان «مصطلح البنية واستعمالاته في العلوم الاجتماعية"، بأن لفظ "بنية" استعير في البداية من الهندسة، وبقي حتى نهاية القرن السابع عشرالميلادي محتفظا بمعناه الاشتقاقي والذي يفيد حسب قاموس ليتري: «الشكل أو الأسلوب الذي بنيت وفقه بناية معينة». ثم استخدمه النحويون وعلماء التشريح. وفي القرن التاسع عشر الميلادي، حلل هربرت سبنسر النظام الاجتماعي بلغة البنيات والوظائف. وأثار راد كليف براون قضية التشابه بين البنية العضوية والبنية الاجتماعية. ومن ناحية أخرى تأثر لويس موركان في تحليله البنيوي لقبائل إيروكوا البدائية، ببنيوية كل من ماركس وانجلز. ولما شرع كلود ليفي ستراوس في صياغته لفكره البنيوي، كان مستلهما أعمال كل هؤلاء بالاضافة إلى علم اللغة وعلم النفس.

ومن ''البنى الأولية للقرابة'' إلى '' الفكر المتوحش''، ومن ''المدارات الحزينة'' إلى ''المطبوخ والنيئ''، ومن " أصل آداب المائدة" إلى "من العسل إلى الرماد"، حقق ليفي ستراوس تحويل النموذج الألسني، منتقلا من نظرية في اللغة إلى نظرية في القرابة، إلى نظرية في العقل، إلى نظرية في الأسطورة، منتهيا إلى نظرية عامة في المجتمعات.

بل إن كتابا آخرين وسعوا تطبيق هذا النموذج حيث شمل النقد الأدبي والاقتصاد والسياسة والتاريخ. فقد استعمل الاديب الفرنسي رولان بارت المنهج البنيوي في كتاباته الأدبية والنقدية، ومال جاك لاكان إلى الاتجاه نفسه في علم النفس والتحليل النفسي، كما اكتسحت البنيوية المجال البيداغوجي، ومجال الهندسة المعمارية، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والانتروبولوجيا التى أثرت فيها تأثيرا عميقا.

ومن ناحية أخرى، فإن البنيوية نظرية تعتبر اللغة مجموعا مركبا تتمتع فيه العلاقات بين الألفاظ بأهمية كبيرة، كما أنها نظرية تضع الكائن البشري في المرتبة

الثانية بعد البنيات الاقتصادية التوسر، أو الاجتماعية - الاتنولوجية ليفي ستراوس، أو التحليلية النفسية لا كان، وهي في الأخير رد فعل ضد الوجودية من جهة، وفلسفة التغيير الجذري من جهة أخرى.

«وتتميز البنيات بكونها تستطيع أن تضبط نفسها، هذا الضبط الذاتي يؤدى إلى الحفاظ عليها، وإلى نوع من الانغلاق. وتعني هاتان الخاصيتان أن التحويلات الملازمة لبنية معينة لا تؤدي إلى خارج حدودها، ولكنها لا تولد إلا عناصر تنتمي دائما إلى البنية وتحافظ على قوانينها، وهكذا وبهذا المعنى تنطوي البنية على نفسها، ولكن هذا لا يعني أن البنية المعنية لا تستطيع الدخول في شبكة على شكل بنية فرعية ضمن بنية أخرى أوسع مجالا»[265]. ويرى جان بياجيه أيضا أن الحلم الأكبر لكثير من البنيويين هو تثبيت البنيات فوق دعائم لازمانية شبيهة بدعائم الأنظمة المنطقية الرياضية.

إن المقولة الأساسية في المنظور البنيوي، ليست هي مقولة الكينونية بل مقولة العلاقة. والأطروحة المركزية للبنيوية هي أسبقية العلاقة على الكينونة، وأولوية الكل على الأجزاء. فالعنصر لامعنى له إلا بعقدة العلاقات المكونة له، ولا سبيل إلى تعريف الوحدات الا بعلاقاتها فهي أشكال وليست جواهر، ولأجل هذا فإن ما يدخل في الاعتبار ليس الوقائع وإنما العلاقات بين الوقائع. وبما أنه واضح كل الوضوح، بأن الواقعة لها معناها وبدونه لا يمكن تحديد ما هيتها، فإن ليفي ستروس يتذرع بالألسنية من أجل الخروج من أسر اللامنطق الذي يقع فيه. ومن تعاليم الألسنية أن الأصوات لامعنى لها، والمعنى هو للكلمة المؤلفة من تمازجها.

ويمكن أيضا فهم المعنى الذي أعطاه ليفي ستراوس لبنياته من خلال التفسير الأنتروبولوجي التالي: «إذا كان النشاط اللاواعي للذهن يشتمل على فرض الأشكال

- [265] J. Piaget "*le structuralisme*" Ed. puf Paris 1968. p13

علـى المضـمون، وإذا كانـت هـذه الأشـكال هـي نفسـها أساسـا لجميـع الأذهـان القديمـة والحديثة، البدائية والمتمدنة، كما تبينه دراسة الوظيفة الرمزية بكثير مـن الوضـوح في تعبيرها عن نفسها عبر الكلام، فيجب ويكفي الوصـول إلى البنيـة غـير المتوعيـة الكامنـة تحت كل مؤسسة وتحت كل تقليد، وذلك للحصول على مبدأ للتفسير يصلح لمؤسسات أخرى وتقاليد أخرى، شرط أن ندفع بالتحليل بعيدا»[266]

إن البنية في نظر ك.ل. ستروس، نظام آلي له آلياتـه الخاصـة الـتي تعمـل بطريقـة رمزية لاشعورية، بحيث يمكن القول بأن كل بنية لابـد أن تكـون "بنيـة تحيـة" لأنهـا في صميمها آلية لاشعورية، تكمن خلـف العلاقـات المدركـة، وتعمـل مـن وراء الـوعي المباشـر للأفراد. وهذا يجعلنا نستنتج أن الأفراد يسلكون سلوكا جبريا.

لكن ماهي العلاقات بين البنيات والعقـل؟ وهـل تصـدر البنيـات عـن العقـل، بـل كيـف يتصور ك. ل. ستروس العقل في هذا الاطار؟

في هـذا الصـدد يقـول ج. بياجيـه: «إن البنيـات ليسـت جـواهر صـورية ذلـك أن ل. ستراوس ليس فينومينولوجيا ولا يؤمن بالمدلول الأولي ل "الأنا" أوالتجربة المعاشة". أمـا الصيغ التي تعاود بلا انقطاع، فهي إنما تصـدر عـن "العقـل" أو عـن عقـل إنسـاني مماثـل دوما لنفسه، ومن هنا أوليتها على العامل الاجتماعي على عكس أولية العامـل الاجتمـاعي على العقـل الـذي ينتقـدها عنـد دور كـايم، وعلـى العامـل العقلـي؛ ومـن هنـا التسلسـلات المنطقية التي تربط فيما بين العلاقات العقلية، وبالأحرى الجهاز العضوي الذي يفتـرض بحق تفسير الانفعال الشعـوري ولكنه ليس مصدر البنيات. غـير أن المسـألة تـزداد حـدة: ماهو نمط وجود العقل أو الذهن إن لم يكن اجتماعيا أو عقليا أو عضويا؟»[267].

---

[266]- C.L. Strauss: "*Anthropologie structurelle*" Ed. Plon Paris 1976 p. 28

-[267]"*le structuralisme*" 91 ص ، J. Piaget .

ويتابع جان بياجيه معبرا عن رأي ل. ستراوس في هذه النقطة : «إذا أمكن القول بأن أي سياق حيوى هو سياق "معقل"، فيمكن القول بأن الحياة، هي حياة هندسية... ونستطيع أن نذهب اليوم في التأكيد بأنه، أي العقل، يعمل في نقاط عديدة جدا مثل آلة إحيائية أو "ذكاء صناعي". لكن من هذا المنظور ماذا يصبح العقل الإنساني المماثل لنفسه دائما؟ يقول ك. ل. ستراوس: ليكن البرهان استمرارية " الوظيفة الرمزية". ونعترف بأننا لم نفهم مبدأ ما الذي يبقى هذا «العقل معززا إذا جعلنا منه مجموعة تصورات دائمة عوضا عن نتاج مستمر لبناء ذاتي متواصل»[268] .

ويشكل مفهوم اللاشعور عنصرا أساسيا في المنظومة البنيوية. كما أن ليفي ستراوس كثيرا ما صرح بأنه مدين في فكره لبعض أعمال فرويد المتعلقة بالتحليل النفسي. وركز على العلاقة القوية بين صفة الخفاء المميزة للبنيات الاجتماعية، والجانب اللاشعوري في شخصية الفرد. إذا كان فرويد يعتبر مجال اللاشعور مستقلا عن الارادة الشعورية، فإن ليفي ستراوس يعتبر البنيات الاجتماعية مستقلة كذلك عن الوعي الذاتي.

يقول كلود ليفي ستراوس: «إننا مضطرون لأن نتصور البنيات الاجتماعية بوصفها مواضيع مستقلة عن وعي الناس لها (مع أنها هي الناظمة لوجودهم)، وباعتبارها قابلة لأن تختلف عن الصورة التي يكونونها عنها، اختلاف الواقع الفزيائي عن التمثيل الحي، الذي تكونه عنه الفرضيات التي نصوغها بصدده».[269]

وانطلاقا من كونه يرى بأن اللاشعور هو أساس معقولية واتصال الظواهر الطبيعية، فإن بعض المفاهيم مثل "اجتماعى"، "رمزى"، "نسقي" و"لاشعوري" تتداخل فيما بينها وينطوي بعضها على البعض الآخر، بالإضافة إلى أن اللاشعور يظل القاعدة الأساسية ويلعب الدور المهين. «إن اللاشعور الذي يتكلم عنه ليفي ستراوس هو أساس تكوين العقل،

---

[268] ـ المرجع السابق ص 93. J. Piaget

[269] ـ C.L. Strauss. "*Anthropologie structurelle*" ، ص 40 .

ولا يوجد تحت سيطرة الشعور بالرغم من أن هذا الأخير يدرس ويبحث في اللاشعور. واللاشعور طبيعي لأنه عام وشامل»[270].

يقول ل. ستراوس بصدد تعريفه للاشعور في إطار فكره البنيوي وحيث يتجلى تأثره بمدرسة التحليل النفسي: «يشكل اللاشعور مجموعة القوانين الباطنية التي تشرف على الاتصال الرمزي. ومن ناحية أخرى فإن وظيفة اللاشعور تتعين في فرض وإملاء قوانين بنيوية. وهذه القوانين تستمد قوتها من الغرائز والانفعالات والذكريات. وإذا كان الأنا الأعلى يمثل المعجم الفردي، حيث تتراكم المفردات المتعلقة بالحياة الشخصية لكل واحد منا، فإن هذه المفردات لا تكتسب أي معنى سواء بالنسبة لنا أولغيرنا، إلا بعد أن يقوم اللاشعور بتنظيمها وصياغتها على شكل خطاب».[271]

إن القول بأن للبنيوية رسالة علمية؛ لأن النشاط الذي تقوم به يندرج تحت باب "النظر" أو "الابستمولوجيا "، اكثر مما يندرج تحت باب "الفلسفة" أو "الايديولوجيا"، إنما هو في الحقيقة قول ناقص لا يضع بين أيدينا سوى "نصف الحقيقة "! والسبب في ذلك أن البنيوية، كما لاحظ الكثيرون، تنطوي على منظور فكري خاص يحمل في طياته انقلابا فلسفيا حقيقيا، ويمثل ثورة كوبونيكية من نوع جديد: نظرا لأن من شأن هذا المنظور البنيوي أن يجعل من "الذات" مجرد "حامل" لا تتركز عليه "البنية" (أو "البنيات")، كما أن من شأنه أيضا أن يحيل "التاريخ" إلى محض تعاقب اعتباطى لبعض "الصور" (أو "الأشكال"). ولعل هذا ما عبر عنه (ميشيل فوكو) نفسه حين ذهب إلى: أن النقطة التي شهدت هذه القطيعة إنما تقع ، على وجه التحديد ، يوم كشف لنا ليفي ستراوس، بالنسبة إلى المجتمعات، ـو(ج.لاكان) ـ بالنسبة إلى اللاشعور ـ عن وجود

[270]-Y. SIMONIS: Claude levi - strauss ou la passion de l'inceste", Aubier Montaigne 1968 p.44.

[271] ـ المرجع السابق ص 224، C.L. strauss

احتمال كبير في أن يكون "المعنى" مجرد تأثير سطحي، وعندما بين لنا كل منهما أن ما قد وجد قبلنا، وأن ما يدعمنا في المكان والزمان، إن هو إلا "النسق" أو "النظام لاغير.

يقول محمود أمين العالم: «والكتاب ﴿العقل السياسي العربي/ للجابري﴾ في الحقيقة بتركيزه على المسار العام العربي الإسلامي وإغفاله لبعض الظواهر السياسية والاجتماعية .....يكاد يقلص هذا التاريخ ويفقده طابعه التاريخي، ويضفي عليه نوعا من الاستمرارية التاريخية. فهو يثبت طوال التاريخ بنى محددة مما يطبع التاريخ بطابع المماثلة والمقابلة والثبات......وهو ما يكشف عن استمرار غلبة التوجه البنيوي في منهج دراسته التاريخية»[272].

2.2 ـ الانتصار للعقلانية الغربية

العقلانية مذهب فلسفي ينطلق من كون العالم بنوعيه الميتافيزيقي والمادي لا يمكن إدراكه إلا بالعقل وحده، باعتباره الأداة الرئيسة للمعرفة. والعقلانية أيضا مذهب قديم، يبرز أشد ما يبرز في الفلسفة اليونانية وخاصة عند سقراط وأرسطو. ولقد بقيت هذه الفلسفة مؤثرة في الفكر الأوربي زمنا ليس بالقصير، حتى ظهرت المسيحية فغيرت مجرى ذلك الفكر تغييرا جذريا، حيث أبعد العقل وحل محله المنطق الكاثوليكي الكنسي بأغلاله وقيوده. وقد تمخض هذا المذهب في العصور الحديثة عن الصراعات الفكرية والعقدية التي رافقت تطور الفكر الأوربي منذ عصر النهضة. والعقلانية تمثل أحد الأسس التي قامت عليها الحضارة الأوربية، كما شكلت الوقود الأساسي للثورات الصناعية والاجتماعية والسياسية.

وترتبط العقلانية الأوربية تاريخيا بالفيلسوف الفرنسي "ديكارت" (1596ـ 1650). وكان الفيلسوفان "سبينوزا" و"ليبنز" من أشد دعاتها المتحمسين لها، ولقد حاول

---

[272] ـ د. محمد عابد الجابري: "*التراث والحداثة*"،القسم الثالث، مناقشات ص346.

الفيلسوف "كانت" (1724-1804)التصدي لها وانتقدها في كتابه "نقد العقل الخالص"، إلا أنها انتعشت من جديد بفصل ازدهار "مدرسة هيجل" في النصف الأول من القرن التاسع عشرالميلادي.

«وإذا كان يمكن لنا أن نعتبر قول ديكارت سنة 1637 :"أنا أفكر، إذا أنا موجود" شعار هذه المدرسة، فإن هذه البداية، كانت بداية لتحويل العقل من سلطة الكنيسة والحجة، وسلطة أرسطو وتوما الأكويني، ومن سلطة السلطان السياسي والبابا الروحي. العقل صاحب الحكم، ولا حكم غيره. والعقل الذي يقرر بحث كل شيء ، يبحث في سلطة الكنيسة والدين، كما يبحث سلطة السلطان. وهنا وصل ديفيد هيوم (1911-1976) في بريطانيا، وبول هولباخ في فرنسا، إلى الإعلان "أن لا أساس في العقل بتاتا للإيمان بالله". وهنا وصل لوك (1632-1704) إلى "محاولة عن الحكومة المدنية" ومنتيسكيو(1679-1755) إلى "روح القوانين"، وجان جاك روسو (1712-1778) "في العقد الاجتماعي". وهكذا انتقلت العقلانية، من نقد الأفكار، إلى نقد المؤسسات التي تحمي هذه الأفكار، وأهمها الكنسية والدولة. وفي هذه المعركة ولدت فكرة العقد الاجتماعي، وإرادة الشعب، وأسقطت أطروحة الحق الالهي في السلطة، وحق السلطة المطلقة.

إن العقلانية لم تكن صراع أفكار فقط، ولا ولدت في عالم الأفكار. كان العالم القديم، عالم القرون الوسطى يسقط، وكان عالم جديد ينهض، وكانت قوى العالم الجديد، هذه تنطلق من عقالها. إن حركة الانطلاق هذه ولدت العقلانية. كان العالم القديم، عالم الإقطاع، والكنيسة، وتوما الأكويني، أما العالم الجديد فهو عالم اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الجديد ، وقيم الدولة القومية، واكتشاف الطباعة. ومع ولادة هذا العالم الجديد، كان الفكر العقلاني يزدهر، ويسقط أغلاله، ويسقط معها مخلفات العصور الوسطى المتراكمة.

إن ولادة القوى الاجتماعية الجديدة ولد معه هذه الأفكار الجديدة. ولقد رافق الصراع الفكري صراع سياسي حاد، وكسبت القوى الجديدة معارك فاصلة، مثل الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا، والثورات في انجلترا حيث قطع رأس الملكة ، وقام أول برلمان حقيقي. ويجب أن ندرس هذه الفكرة جيدا، لأن العقلانية، تولد مع قواها، وتنتصر بانتصار قواها.

إن العقلانية، وهي بشكلها الذي نتحدث عنه، غريبة، ارتبطت بقيام الدولة الرأسمالية في الغرب. ثم انتقلت إلى العالم. ولكنها، بدأت مدارس واتجاهات، وانتهت كذلك. وإذا كانت في ميدان العلوم قد ظلت تتقدم، وبلا توقف، فإنها في ميدان الفلسفة والسياسة، شهدت تحولات وتقلبات كبيرة. ويعود هذا التقدم في العلوم، إلى أن البرجوازية، كانت بحاجة لامتلاك التفوق في كل ميادين، لتملك السلاح المتفوق، ولتطور آلية انتاج السلع، فتبقى مسيطرة على الأسواق.

أما في الفلسفة، فإن مواصلة تطور الفكر العقلاني، كانت ستفقد القوى البورجوزاية الحاكمة القدرة على الاحتفاظ بالسطلة، ومقاومة أعدائها الجدد : البرولتاريا في البلدان الصناعية، والفلاحون الفقراء وحلفاؤهم في المستعمرات والبلدان التابعة. ولذلك ولدت الأفكار العرقية التي تفلسف حكم القوة والاستيلاء على المستعمرات؛ ومن ذلك النازية والفاشية والصهيونية.

وأما في السياسة، فإن العقلانية التي ولدت نظريات العقد الاجتماعي وفصل السلطات، وإرادة الشعب، أباحت اتجاهات فيها احتلال المستعمرات، وتأييد القوى والأنظمة القمعية

في "العالم الثالث" ومحاربة القومية في البلدان النامية، وشن « الحروب المقدسة » على الشيوعية.»[273]

يتضح من هذا التمهيد أن العقلانية مذهب فلسفي وتصور للكون والحياة، ظهر في أوربا الحديثة انطلاقا من عصر النهضة. وهو مذهب يجسد بالأساس منطق الأوربين ونظرتهم الفلسفية للوجود.

والآن أقتطف من كتابات الأستاذ عابد الجابري بعض النصوص التي يدعو فيها إلى العقلانية، ثم أناقشها وأحلل الروح الاستغرابية التي تسري في كيانها.

يقول الدكتور الجابري: «ينبغي إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية... والتعامل العقلاني النقدي مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة».[274]

ويقول أيضا: «ونحن نعتقد أنه مالم نمارس العقلانية في تراثنا ومالم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا. حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد منفعلين»[275].

وجاء في حوار أجرته معه مجلة "الثقافة الجديدة" المغربية، قوله: «إذا نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذه الزاوية، نجد أنه يفتقد هذا العنصر الفلسفي الذي يجعل منه فكرا يتحدث عن الممكن في إطار شروط تحقيقه، إن الخطاب النهضوي

---

[273] ـ ناجي علوش: "*العقلانية في الممارسة السياسية العلمية*"، مجلة الوحدة ، عدد 51، دجنبر 1988 ، ص 146 ـ 147.

[274] ـ د. محمد عابد الجابري "*اشكاليات الفكر العربي المعاصر*"، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر ، الدار البيضاء ، 1989 ص 35.

[275] ـ "*التراث والحداثة*" المرجع السابق ص17.

العربي المعاصر، سواء كان سلفيا أو ليبراليا أو حتى ماركسيا، يفتقد ما يكفي به العقلانية، مما يعني أن ضرورة الفلسفة في الفكر العربي الراهن، في تقديري، تعادل ضرورة العقلانية، ضرورة العقلنة».[276]

يرى الأستاذ الجابري أن تاريخنا الثقافي لم يكتب بعد، وبتعبير آخر لم يدون بطريقة مفيدة وايجابية أي نقدية وعقلانية. ومن هنا فهو يرى أنه إذا أردنا أن نعيد كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، فلا سبيل إلى ذلك سوى استعمال وتوظيف المناهج والمفاهيم العلمية المعاصرة. معنى ذلك أنه يستحيل علينا فهم ذاتيتنا وتراثنا مالم نستعمل "نظارة" غيرنا.

بيد أنه إذا كانت المناهج العلمية المعاصرة قد أفرزتها الحضارة الغربية لتتخذها بالأساس أداة لفهم وتحليل ثقافاتها الأوربية، أي أن هذه المناهج تم وضع هندستها وشكلها ليتناسب مع تلك الثقافات، فكيف يتأتى لنا استعمالها لتحليل ثقافتنا الذاتية؟

قد يجيب الأستاذ الجابري بقوله: «إن مفاهيم العلوم الإنسانية في الغرب ترتبط بالمرجعيات التي تؤسس الثقافة الغربية والفكر الغربي، ولكنها في ذات الوقت تعبر عن واقع انساني عام. فإذا استطعنا أن نربط هذه المفاهيم بمرجعياتنا أي أن نبيئها في محيطنا وثقافتنا فإنها ستصبح ملكا لنا».[277]

هذه الإجابة وجيهة ومنطقية إلى حد ما، ولكن كيف السبيل إلى هذه "التبيئة"، إن صح التعبير؟ وهل وضع لها كاتبنا إطارا نظريا أو خطة منهجية دقيقة ومناسبة. كلا إنما نجده في كتاباته يتبنى كل ما يجذبه، ويستلبه ويأسره من مفاهيم وتصورات غربية،

---

[276] ـ نفس المرجع ص 242.

[277] ـ د. محمد عابد الجابري: *"التراث والحداثة"*، ص 287.

ولا "يبييء" منها شيئا. من ذلك قوله «سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو "قراءات" مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى "كانت" أو "فرويد" أو "التوسير" أو "باشلار" أو "فوكو"، بالاضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها»[278]...

أو قوله: «استعرت عبارة الاستقلال التاريخي للذات من غرامشي».[279] لابأس من تبين المقصود من تلك العبارة من خلال سياق "استعارتها". يقول الدكتور الجابري: «هيمنة النموذج السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف "الايديولوجي" في التغطية على جوانب النقص في "المعرفي"، جوانب النقص في المعرفة بالواقع... تلك هي الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر أبرزناها منفصلة بين ثنايا الفصول السابقة. وعدنا فأكدنا على ترابطها البنيوي في هذه الخاتمة. وسواء اعتبرنا هذه الخصائص المترابطة سببا أو نتيجة، فان هناك واقعة أساسية لابد من ربطها بها. ربط علة بمعلول أو معلول بعلة، هذه الواقعة هي افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ماعبر عنه غرامشي ب "الاستقلال التاريخي التام"، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال.

إن الافتقار إلى "الاستقلال التاريخي التام" يجعل الوعي ، وبالتالي الخطاب المعبر عنه، محكوما بنموذج-سلف، أو مشدودا إلى البحث عنه. والعكس صحيح أيضا: فهيمنة النموذج- السلف ورسوخ آلية القياس في الفكر، يجعلان الذات عاجزة عن تحقيق استقلالها التاريخي إزاء "الآخر".. مهما كان هذا الآخر من القوة أو الضعف. وإذن فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي؛ تحقيق "الاستقلال التاريخي التام" للذات العربية، فبه، وبه وحده، تتحرر من الانسياق وراء أي

---

[278] ـ د. محمد عابد الجابري: "*الخطاب العربي المعاصر*"، المرجع السابق ص12.

[279] ـ د. محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة"، ص282.

نموذج، وبه، وبه وحده، تتحرر من آلية القياس التي تشدها دوما إلى نموذج ـ سلف، إلى "أصل". فكيف السبيل إذن، إلى تحقيق " الاستقلال التاريخي" للذات العربية؟ سؤال لابد من إعادة صياغته بالشكل الذي يتجه به إلى الواقع المعطى وليس إلى الواقع المأمول وحده. إن البحث عن "السبيل" يجب أن يكون انطلاقا من واقع معين، واقع حاضر وليس من واقع غير معين، واقع "الحلم" والأمل. وإذن فالسؤال يجب أن يطرح أولا بالصيغة التالية :

ما الذي أفقد ويفقد الذات العربية استقلالها التارخي التام ؟

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الجواب عن هذا السؤال قد تردد في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب، أي في كل فقرة من فقرات الخطاب العربي الحديث والمعاصر: إنه ال "نحن " و "الآخر". إنه النموذجان اللذان يتجاذبان الذات العربية منذ بدء يقظتها الحديثة : النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوربي. وإذن فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معا، أعني التحرر من سلطتهما "السلفية" سلطتهما المرجعية»[280] .﴿؟؟ !﴾

هكذا "يبييء" و"يستنبت" كاتبنا الدكتور عابد الجابري مفاهيم ومقولات العلوم الإنسانية والفلسفية، ويستعملها كمعاول لهدم الثقافة الإسلامية.

والحقيقة أنه بدلا من موقف الاستغراب والذوبان الذي اتخذه الجابري إزاء هذاه المفاهيم والتصورات والمقولات، ينبغي التفكير بكل أناة وروية في رسم خطة حكيمة للاستفادة منها، خطة تأخذ بعين الاعتبار بالدرجة الأولى، شروط الخصوصيات الثقافية الإسلامية الاصيلة، وتعمل على صياغة ما يصلح لنا من تلك المفاهيم صياغة ملائمة ومنسجمة مع روح الحضارة الإسلامية. وبهذه المناسبة تجدر الإشارة إلى أن

[280] ـ د.محمد عابد الجابري: " *الخطاب العربي المعاصر*" ،ص 188.

مشروع "أسلمة المعرفة" الذي يقوم به "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" محاولة رائدة وجادة في هذا المجال[281].

وفي النص الثاني يرى الجابري أن ممارسة العقلانية في تراثنا تقتضي "فضح أصول الاستبداد ومظاهر هذا التراث"، وكأن هذا الأخير عدو مستبد وقاهر ينبغي التخلص منه بالقضاء عليه. ولعل كاتبنا قد تقمص الروح النقدية التي نجدها عند بعض كتاب النهضة الأوربية، وكثير ممن أتوا بعدهم من الذين حملوا على المسيحية والكنيسة التي وصفوها بالاستبداد. فالتقارب والتماثل بين الموقفين واضح وجلي، وعندما يتسنى لنا "فضح الاستبداد ومظاهره" في تراثنا ونجرده من كل قداسة وتعظيم، فإننا سنضع عنا أغلال الماضي وقيوده وسنصبح قادرين على "تأسيس حداثة خاصة بنا"، ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة.

لكن هل نستطيع فعلا أن "نؤسس حداثة خاصة بنا منسجمة مع ذواتنا" والحال أننا تبرأنا من تراثنا، واتهمناه، وعادينا رصيدنا الثقافي والحضاري، بل رمز هويتنا أي تراثنا؟ ثم هذا "الانخراط"، الذي يدعو إليه الجابري بعد أن نكون قد تجردنا من مقوماتنا التراثية، في الحداثة المعاصرة العالمية، ألا يعني الذوبان في الحضارة الغربية التي تتبجح بكونها حضارة عالمية؟.

ويتمحور النص الثالث حول أهمية العنصر الفلسفي والمزاوجة بين الفلسفة والعقلانية. ودعوة الجابري إلى الاهتمام القوي بالفلسفة تتلائم مع تفكيره الاستغرابي لكونه يعلم بأن الفلسفة الأوربية الحديثة انطلاقا من عصر النهضة، لعبت دورا أساسيا في إنزال الهزيمة بأنصار المسيحية والتراث الأوربي. ومن هنا فإن زرع مفاهيم هذه الفلسفة وأدواتها النقدية في المجتمعات الإسلامية، سيساعد على تهميش التراث العربي

---

[281] ـ انظر على سبيل المثال والتعريف: " *الوجيز في إسلامية المعرفة* " المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط ،1988.

الإسلامي، وإضعاف صورته المقدسة. كما أن تسليط الأضواء على الفلسفة الإسلامية والعمل على إحيائها، سيجعل منها أهم شيء يتميز بها تراثنا وبالتالي يعتبر أهلا للعناية والدراسة.

يقول الأستاذ الجابري:« "العقل السلفي" إذن ، مكبوح الجماح مردود "الشطط"، لاينتج العلم، بل هو "صديق" له فقط، يبحث في "أسرار الكون" ولكن مع "احترام الحقائق الثابتة.." إنه "عقل الماضي". لا بل "العقل السني" الذي "ردع" و "كبح" مسيرة "نهضة" الماضي التي شيدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء.

وهكذا ف "تحرير الفكر" في المنظور السلفي عموما، لايعني الخروج به من الدائرة التي كان يتحرك داخلها أثناء عصر "الانحطاط"، عصر ما قبل النهضة، بل يعني فقط إعادة موضعته داخل هذه الدائرة نفسها. وبعبارة أخرى: لقد فكر الشيخ في "تحرير الفكر" داخل الحقل المعرفي – الإيديولوجي القديم وضمن اشكاليته. إن مفاهيم :"التقليد" و "طريقة سلف الأمة" ، و "ظهور الخلاف" و "الينابيع الأولى" و "موازين العقل البشري" و "شطط العقل...." كل هذه المفاهيم كانت، ولا تزال، عناصر أساسية في بنية فكرية ثقافية هي ذاتها تلك التي كانت سائدة من قبل، والتي كان من المفروض أن تنطلق النهضة من كسرها وتشيد أخرى مكانها. هنا أيضا، وفي مجال "الفكر" كذلك تصبح النهضة هي " بعث ما مضى، لا خلق شئ جديد". ليس هذا وحسب، بل إن عبارة "قبل ظهور الخلاف"، ذات دلالة في هذا الصدد. ذلك لأن "تحرير الفكر" بالرجوع به مرحلة ما قبل "ظهور الخلاف" ـ في التاريخ العربي الإسلامي، معناه الرجوع به إلى مرحلة ما قبل "ظهور العقل" في الحياة الفكرية العربية الإسلامية. وتلك هي الدلالة العميقة لما ترمز إليه، على الصعيد الابستيمولوجي ـ العبارة المتوارثة منذ الامام مالك:

"لايصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" والتي كانت ولازالت شعار لكل رؤية إصلاحية سلفية»[282].

ومما يستنتج أيضا من مضمون النصوص الثلاثة أن الجابري يعاني فكريا وطأة قوة القداسة التي يتميز بها تراثنا العربي الإسلامي، بالرغم من الوضع المتردي للثقافة العربية الإسلامية. وسبب هذه المعاناة والمكابدة يكمن في كونه يعي كل الوعي أن ثبات روح التراث ومبادئه في ذاكرة المسلمين، يشكل العقبة الكؤود في وجه مشروع العقلانية كما يتصورها.

وفي هذا الصدد نستمع إلى كلام محمد جسوس في " ثورة العقلانية العربية واقع وآفاق": «إن الحركة العقلانية الأوربية كانت تعتمد على شروط. هذه الشروط كانت في انهيار مجالات المقدس، أو انهيار التجليات التاريخية والمجتمعية للمقدس... فالحركة العقلانية في أوربا برزت في ظروف أصبحت فيها الكنيسة عاجزة عن تسيير المجتمع وعن تأطير كل الديناميات وكل الفعاليات الجديدة التي أبرزها المجتمع....

إن من أهم أسباب بروز العقلانية تضاؤل المقدس داخل المجتمع، هذا هو الشرط الأول. والشرط الثاني هو بروز قوى جديدة لها قدرة على الاكتساح، لها مشروع طبقي أو مشروع حضاري بعيد المدى، تستعمل العقلانية كأداة للمزيد من تحطيم ما تبقى من النظم السابقة، ومن رواسب المقدس ... كي تبني التاريخ كما تريده هي، لا التاريخ كما كان يؤدى إليه نوع من الطروحات التقليدية أو نوع من الطروحات التراثية. أود أن أشير إلى أنه لا العنصر الأول ولا العنصر الثاني لم يتجليا بعد، أو لم يتجسدا بعد مما يكفي من الوضوح في الوطن العربي(...)

---

[282] ـ "*الخطاب العربي المعاصر*" ، ص 35 ـ 36.

وفي رأيي أن المد التراثي الطاغي المسيطر على مختلف مجالات الفكر والسلوك، أصبح يفرض نوعا من الاسبقية على كل محاولات الاجتهاد الاخرى (...) فكما أشار الأستاذ الجابري في بعض طروحاته، يقول إن المسلم المعاصر أو العربي المعاصر لا يشعر بأي نوع من أنواع الغربة، ولا بأي نوع من أنواع الاغتراب، عندما يتعامل مع العديد من الانتاجات التراثية ... هذه الاستمرارية للماضي ولرموز الماضي معناه أن المقدس كأرضية عليا، كمنطلق لازال له تواجد في العالم العربي يفوق بكثير ما حدث في المجتمعات الأوربية الغربية عامة، وهذا بالفعل، ما دام الامر كذلك يشكل إحدى أهم العوائق البنيوية نحو تحول العقلانية من مجرد فكرة إلى حركة اجتماعية وإلى صيرورة تاريخية فعلية»[283].

هكذا تشكل عملية "استمرارية الماضي" في واقع الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية، العامل الرئيس الذي يشد عربة التاريخ إلى الوراء في رأي العقلانيين المستغربين مما يجعلهم يستبعدون، رغم ما يبدونه من ترقب وانتظار تعلوه سمة من التفاؤل، "تضاؤل المقدس" وتراجعه داخل المجتمعات المعنية.

وفي هذا الإطار يرى الدكتور الجابري: «إننا نفقد الحس التاريخي عندما نترك الأزمنة الثقافية المتنوعة تعيش في داخلنا، وعندما نجعل الماضي يزاحم الحاضر في نفوسنا».[284].

ومن شدة استغراب د.الجابري وذوبانه في العقلانية الغربية، أنه انتقد حتى العلماء والمفكرين المسلمين الذين وقفوا من الثقافة اليونانية موقفا عقليا ومنطقيا، وأبوا أن يجعلوا من المنطق اليوناني حكما فيما يعرض لهم من القضايا والمسائل الفكرية، فلقد رماهم بالجمود العقلي وعدم الانفتاح. وكان أبو سعيد السيرافي النحوي المنطقي من زمرة

---

[283] ـ محمد جسوس: "*ثورة العقلانية العربية واقع وآفاق*"، مجلة "الوحدة" ع51، دجنبر 1988. ص36 ـ 37 .

[284] ـ د. محمد عابد الجابري " *تكوين العقل العربي*"، المركز الثقافي العربي للطباعة بيروت ـ الدار البيضاء ، 1991 ص 47.

الذين استهدفهم د.الجابري بذلك النقد. ويذكر أبو حيان التوحيدي في كتابه "الإمتاع والمؤانسة" أن أبا سعيد السيرافي ناظر أبا بشر متى المنطقي في مجلس علمي، عقده الوزير ابن الفرات وذلك في بغداد سنة 326 هـ وانتصر عليه [285]. وقد تصدى أبو سعيد السيرافي، وكان أحد الأعضاء البارزين في مدرسة بغداد النحوية، التي كان على رأسها يوم ذاك ابن السراج أستاذ الفارابي في العربية وتلميذه في المنطق. تصدى السيرافي للمناظرة يعارض دعوى متى بن يونس القنائي مؤكدا استغناء اللغة العربية عن المنطق اليوناني، لأن لها منطقها الخاص هو نحوها، تماما مثلما أن منطق اليونان هو نحو لغتهم. وكما أن "لغة من اللغات لاتطابق لغة أخرى من جميع جهاتها، بحدود صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها، وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها وتشديدها وتخفيفها وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها..."، فإن الميزان الذي يوزن به الكلام لابد أن يختلف من لغة إلى أخرى وإذن :"فإذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فأين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم ؟" [286].

إن السيرافي عندما قال :"إذن لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية"، فهو يشير إلى أن منطق أرسطو هو نحو اللغة اليونانية مثلما أن النحو العربي هو منطق اللغة العربية. ومن هنا كان تطبيق المنطق الأرسطي على اللغة العربية بمثابة "إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها" وهذا كلام عميق وبديهي، إذ لكل لغة منطقها ولكل منطق لغته.

---

[285] –انظر ابو حيان التوحيدي: *"الامتاع والمؤانسة"* ، منشورات مكتبة الحياة بيروت د . ت من ص 108 إلى ص 124.

[286] – الدكتور محمد عابد الجابري : *"تكوين العقل العربي"* ص 257.

«ولقد أوضح "بنفنيست" صلة المنطق بالنحو حينما برهن أن المقولات المنطقية كما ذكرها أرسطو هي نقل لمقولات اللغة الخاصة باليونانيين، مصطلحات فلسفية ليس إلا. ويقول سنة 1952م: "فتبين أن المقولات الذهنية وقوانين الفكر لاتقوم، وإلى حد بعيد، إلا حين تعكس تمضية المقولات اللسانية وتوزيعها".

إن كل الأبحاث اللسانية الحديثة، من دي سوسير إلى ريتشارد وأوغدن، إلى شومسكي، تبين أن العلاقات النحوية في اللغات هي علاقات منطقية، أي تعكس في بنيتها التصور السببي في منظور أمة ما للعلاقة بين العلة والمعلول. وبذلك يكون الجرجاني على حق حين يقول في باب توخى معاني النحو: " ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل إن تناسبت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"، أي معقول اللغة في ذاته. وهو مايشرحه بعد قليل في قوله إن "معاني النحو التي يقصدها ليست بمجرد رفع الفاعل ونصب المفعول- فذلك من ثوابت اللغة-" إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك العلم بما يوجب الفاعلية للشئ إذا كان ايجابها من طريق المجاز، كقوله تعالى :﴿ فماربحت تجارتهم﴾...مما يجعل الشئ فيه فاعلا على تأويل يدق ومن طريق تلطف، وليس يكون هذا علما بالأعراض ولكن بالوصف الموجب للإعراب .فاسناد الربح إلى التجارة وليس إلى التاجر هو النقلة المجازية التي تحتاج إلى تأويل، فيكون لدينا المعنى، ومعنى المعنى الذي نستخرجه بطريقة استدلالية»[287].

ومع كل هذا فإن الجابري ينتقد السيرافي قائلا :"واضح أن السيرافي هنا يرفض "العقل الكوني"[288]. إن الدراسات المنطقية واللسانية الحديثة تؤكد على موقف السيرافي وتؤيد حدسه بوجود منطق داخلي في كل لغة يمكن أن يؤسس منطقا عقليا منسجما

---

[287] -د. محيي الدين صبحي " *أثر اللغة العربية في العقل العربي*" (عند باتاي والجابري) ، مجلة دراسات شرقية (جمعية الدراسات الشرقية باريس)
عدد 817، 1990 ص 123.

[288] - الجابري: " تكوين العقل العربي" ، ص 257 .

معها، في حين أن الجابري يقبل أن يكون لليونانية منطقها ويجعله "منطقا كونيا"، ويرفض أن يكون للعربية منطقها ويسميه "منطقا استدلاليا".

والخلاصة أن هؤلاء المستغربين الذين يحاولون استنبات عقلانية على الطريقة الغربية، في أرض أجنبية عنها يضربون، كما يقال، في حديد بارد، ويعتبرون استيراد الأفكار والنظريات، من قبيل استيراد التكنولوجيا وأدوات الانتاج. كما أنهم غدوا مأسورين بفكرة عالمية الحضارة الغربية. والحداثة الغربية أعلى أنواع الحداثات الإنسانية، وبالتالي فإن تبني العقلانية أو الوجودية أو البنيوية من قبل مثقفي العالم، ينبغي أن يعتبر أمرا بديهيا وطبيعيا.

إن هذا الموقف الارتجالي يقوم على خطأين رئيسين أولهما؛ تجاهل الهويات الذاتية والخصوصيات الثقافية للشعوب المختلفة والإسلامية منها خاصة، واعتبار ذوبان وانصهار تلك الهويات في الهوية الغربية، أمر حتمي يفرضه منطق التطور والتقدم. وثانيهما عدم الإحاطة العميقة بالأسباب والشروط التي أفرزت العقلانية الغربية والآليات المنطقية المتحكمة فيها. ذلك أن التربة التي أنبتت العقلانية الحديثة في الغرب كانت تتميز بظواهر تندر مثيلاتها في التاريخ البشري، وعلى رأسها ظاهرة العداء بين الدين والعلم. لقد كان هذان العنصران ملتحمين ومنسجمين أيما التحام وانسجام على مدى التاريخ الإسلامي الزاهر، وكانت المعرفة الإسلامية منبثقة أساسا من العقيدة، ومرتبطة بالنفحات الإلهية المنعم بها على المسلمين.

وإذا كان اكتشاف علماء الإسلام للسنن الكونية والاجتماعية، واطلاعهم على شتى الأسباب الظاهرة والمباشرة، التي تحكم حركة الكون والمجتمع، لم يمنعهم من الاقتناع بأن هذه السنن مرتبطة بمشيئة الله وإرادته، فإن عملية اكتشافها مجددا من قبل الغربيين في العصر الحديث، بعد اطلاعهم على الإرث الفكري والحضارى للمسلمين،

صاحبتها نزعة عدائية لكل ما يمت إلى الكنيسة والدين بصلة، مما أدى إلى الخروج عن الدين وتحطيم القيد الذي قيدت الكنيسة به العقل ومنعته من التفكير. وهكذا طفق المذهب العقلي رويدا رويدا يتجه نحو إبعاد الخالق وما فوق الطبيعة من الكون. ومن ثم حلت الاسباب والقوانين الطبيعية محل السبب الحقيقي وهو الله، وأصبحت بديلا عنه.

وإذا كانت عقلانية عصر النهضة وما بعدها، قد أغلقت كل منافذ المعرفة إلا العقل الذي تركته يسرح حيث يشاء، فإن "العقلانية التجريبية" التي سيطرت على الفكر الأوربي منذ القرن التاسع عشر الميلادي، قد أغلقت كل منافذ العقل إلا التجربة والحس! وتلك هي اللعنة التي نجا منها الفكر الإسلامي الأصيل، حين كان المسلمون مستقيمين على نهج الإسلام الصحيح.

يتضح مما سبق أن ولادة العقلانية الحديثة لم تكن ولادة طبيعية ومنطقية وسليمة، وإنما تمت في ظروف عصيبة أشد ما كان يميزها نقمة شرائح عريضة من المجتمع الأوربي على الكنيسة والمسيحية المحرفة. إن موقف العقلانية الأوربية إزاء الدين وعلوم ماوراء الطبيعة، وافق مسيرة تطور العقلانية خلال القرون الحديثة والمعاصرة، ومن ثم فإن المستغربين العرب من أنصار العقلانية استمدوا تصورهم مما انتهى إليه المذهب العقلاني الغربي، وتقمصوا شخصية أقطابه واستوحوا أفكارهم وجعلوا يحاولون تطبيقها على التراث الإسلامي.

لقد ولدت الحداثة الفكرية في أوربا إلى حد كبير على قاعدة القيم والمفاهيم والأهداف والمطالب الروحية والاجتماعية، التي حددتها من قبل الثقافة المسيحية والغربية عامة، وحتى أن بعض المحللين قد وصفوا فلسفة هيجل بأنها إعادة صياغة وتخريج في ثوب حديث وعلماني للمسيحية. وهذا يعني أخيرا أن للثقافة تاريخا لدى كل مجتمع، وأن من غير الممكن حذف هذا التاريخ بجرة قلم باسم عقلانية كونية قياسية،

وأن العقلانية هي مسألة ثقافة لا مسألة علم. بل إن عقلانية كل جماعة أو بالأحرى كل حضارة هي التي تحدد للعلم مقامه ودوره وحدود عمله وآفاق تطوره. فالعلمانية وهي شكل أساسي من أشكال العقلانية السياسية في الغرب، تجد تاريخها في الصراع بين الكنيسة والمجتمع. وهو صراع ناجم عن سياق تكون المسيحية وطبيعة تركيبها الايديولوجي والمؤسسي.

وأختم كلامي عن العقلانية عند الدكتور الجابري بكلام عجيب لمحمد قطب يدور حول العلاقة بين العقلانية واليهودية: «...وسارتر يهودي وإن كان كثير من الناس لا يعلمون ذلك! فقد ورد في الدستور اليهودي أن اليهودي من كانت أمه يهودية. وأم سارتر يهودية كما ذكر هو في هذا الكتاب المشار إليه، والذي عنوانه "تأملات في المشكلة اليهودية « Reflection sur la question juive » والذي أنصح بقراءته كل قارئ يملك قراءته بلغته الأصلية الفرنسية -أو ترجمته بالإنجليزية بعنوان "Anti-semite and jew": ذلك أنه لم يترجم إلى العربية فيما أعلم. صدر هذا الكتاب عام 1946م بمناسبة الحديث عن تقسيم فلسطين وإنشاء الدولة اليهودية.. وقيمته من وجهة نظرنا أنه يعترف بأفاعيل اليهود في إفساد البشرية في أثناء محاولته الدفاع عنهم! ذلك أن طريقته في الدفاع عن اليهود هي أن يذكر التهم الموجهة إليهم، ثم يقول إنها صحيحة ! ولكنهم معذورون في إتيانها بسبب كذا و كذا !

وسواء اقتنعت بوجاهة الأسباب أم لم تقتنع-وهي في مجموعها متهافتة لا تقنع أحدا- فإنها تؤكد التهمة ولا تنفيها! ويزيد من قيمة شهادته أنه« شاهد من أهلها» لا يتهم بالتعصب ولا التحيز ولا التقول ولا الافتئات ! يقول: إن اليهود متهمون بتهم ثلاث كبرى، هي عبادة الذهب، وتعرية الجسم البشري، ونشر العقلانية المضادة للإلهام الديني. ويقول إن التهم كلها صحيحة. ثم يروح يقدم لكل منها ما يقدرعليه من المعاذير.

قال عن عبادة الذهب إن إليهود مضطهدون في كل الأرض وكل التاريخ، وإنهم لا بـد أن يسعوا إلى امتلاك القوة ليقاوموا هذا الاضطهاد. والوسيلة التي لجـأوا إليهـا هـي السـعي إلى امتلاك الذهب وتجميعه ليكون لهم عدة وقوة !

وقال عن تعرية الجسم البشري إن إليهود متـهمون بقـبح أجسـامهم وعـدم اسـتقامتها! فأرادوا أن يثبتوا للبشرية أن القبح كـامن في الجسـم البشـري ذاتـه لا في أجسـام اليهـود وحدهم! فعملوا على تعرية الجسم البشري ليستيقن البشر من هذه الحقيقـة ! أرأيـت إلى مدى السخف والتهافت..!؟

أما نشر العقلانية المضادة للإلهام الديني، فقد كشف فيه الغطـاء دون مواربـة! قـال: إنه طالما كان البشر يؤمنون بالدين، فسيظل يقع على اليهـود تمييـز مجحـف علـى اعتبـار أنهم يهود. أما إذا زال الدين من الأرض، وتعامل البشر بعقولهم، فعقل اليهودى كعقل غـير اليهـودي، يومئـذ لـن يتميـز اليهـود بكـونهم يهـودا، ولـن يقـع علـيهم التمييـز المجحـف، وسيعيشون في سلام مع غير اليهـود أي بعـد أن يغطـوا علـى حقيقتـهم ويندسـوا في وسـط البشرية مبهمين بين الجموع!!

ومهما يكن في هذا الكلام من المغالطات المكشوفة التي قصد بها التغطية علـى الأهـداف الحقيقية لليهود من وراء هـذا الأفعـال (وهـي نشـر الفسـاد في صـفوف الأمـيين لإفسـاد عقائدهم وأخلاقهم بالإضافة إلى سلب أموالهم، لتيسير استعبادهم للشـعب الشـرير) فـإن ثبوت التهمة بشهادة شاهد من أهلها أمر غني عن التحقيق»289!

[289] ـ محمد قطب: "*مذاهب فكرية معاصرة* " ، دار الشروق، القاهرة بيروت، 1988 ص530 ـ 531.

الفصل الثالث: قضية التربية والتعليم

1-التربية في التصور الإسلامي

2-التربية في التصور الغربي

3-الازدواجية اللغوية

1.3-مقدمة

2.3-أثر الازدواجية في التعليم

3.3-انعكاسات الازدواجية على المجتمع المغربي

4-الكتاب المدرسي والاستغراب (الفرنسية والفلسفة)

1.4-مادة اللغة الفرنسية: استغراب على مستوى الأخلاق والعادات

1.1.4-الفساد الأخلاقي والاجتماعي

2.1.4-الحب والغزل

3.1.4-السينما والغناء

4.1.4-أسباب الاستغراب الأخلاقي في مادة اللغة الفرنسية

2.4-مادة الفكر الإسلامي والفلسفة

1.2.4-تمهيد

2.2.4-في العلوم الإنسانية؛ علم النفس أو البعد السيكولوجي

1.2.2.4-التحليل النفسي

2.2.2.4-مفهوم اللاشعور

3.2.2.4-مفهوم الغريزة الجنسية أو مبدأ الليبيدو

5-أثر الاستغراب في ظهور أزمة التعليم

1-التربية في التصور الإسلامي

للتربية في الإسلام مصدران؛ القرآن والسنة. فالقرآن لديه أسلوب رائع في تربية الفرد على الإيمان بوحدانية الله وباليوم الآخر، وهو يربي عقل الإنسان وعاطفته، متمشيا مع الفطرة في البساطة وعدم التكلف، وتكفي الإشارة إلى أن القرآن قد بدأ نزوله بآيات تربوية تحث على القراءة والتعلم؛ قال تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم" (سورة العلق)، كما أن الله تعالى أقسم مرات عديدة ليقرر أن النفس الإنسانية قابلة للتربية والتزكية والسمو[290].

وتحتوي السنة في الميدان التربوي على فائدتين جليلتين؛ الأولى تتعلق بتوضيح المنهج التربوي الإسلامي الوارد في القرآن الكريم، والثانية تدور حول استنباط أسلوب تربوي من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، مع أصحابه ومعاملته لزوجاته وأولاده وأقربائه وجيرانه، وكذا غرس الإيمان في نفوس المسلمين. ولا غرو أن يجد الدارسون في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، مربيا عظيما وقدوة لا مثيل لها. وهكذا فقد وضع كثير من العلماء الأجلاء تصانيف في التعاليم التربوية النبوية، منها: كتاب "الأدب المفرد" للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، وكتاب "الترغيب والترهيب" لعبد العظيم المنذري، "وتحفة المودود في أحكام المولود" للإمام ابن قيم الجوزية .... إلى غير ذلك من المصنفات الكثيرة.

وللتربية الإسلامية أسس أهداف ووسائل، والأسس ثلاثة أنواع: فكرية وتعبدية وتشريعية.

290- أنظر "سورة الشمس" من قوله تعالى: (والشمس وضحاها) إلى قوله: (قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها)

وتشتمل الأسس الفكرية على مميزات التصور الإسلامي ونظرة الإسلام إلى الإنسان والكون والحياة. فالإنسان في نظر الإسلام مخلوق مختار ومريد وقادر على التعلم، كما أنه مكلف ومسؤول ومستخلف في الأرض. والكون في نظر الإسلام خاضع لله، وقائم على سنن ونواميس وضعها الخالق عز وجل، كما أنه مسخر للإنسان الذي بدوره يخضع في حياته لسنن اجتماعية ثابتة.

أما الحياة فقد نظر إليها الإسلام نظرة جديدة ملؤها الشعور بالمسؤولية، وتوجيه الدوافع إلى الغاية المثلى المتمثلة في الاستخلاف في الأرض، وإقامة العدل فيها. وحياة الإنسان كلها ابتلاء من الله منذ هبوط آدم أب البشر إلى الأرض، قال تعالى: "يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون" (الأعراف: 35 -36)، وقال أيضا (وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا) (القصص: 77).

والقرآن يشتمل على آيات كثيرة تحذر الإنسان من الاغترار بالدنيا، والغفلة عن الهدف الذي وجد من أجله، وتحثه على العمل فيها بجد وطموح، مع التمتع بخيراتها في حدود الشرع، ثم الأخذ بأسباب القوة والعزة وتجنيد النفس، لمنازلة أعداء الفضيلة والخير ونصرة الحق.

وفيما يتعلق بالأسس التعبدية للتربية، فإنها تكمن في سلوك المسلم ومعاملاته، وهكذا يتجلى الأثر التربوي للعبادة في أمور كثيرة، منها أن العبادة في الإسلام تعلمنا الوعي الفكري الدائم، فما دامت كل أعمال المسلم عبادات يبتغي بها وجه الله ورضوانه، فإن وعيه الفكري يجعل منه إنسانا منطقيا منهجيا.

ومنها أنها، أي العبادات، تربي في المسلم روح الأخوة والترابط والتعاون، ذلك التعاون القائم على وعي منظم ومتين، وثقة بالنفس عظيمة، لا على طاعة عمياء لتيار سياسي، أو اتجاه فكري وفلسفي معين. ومنها أنها تربي نفس المسلم على العزة والكرامة وإباء الضيم، وعلى تمثل الفضائل السامية. أضف إلى هذا أن التربية القائمة على العبادة الصحيحة، تظل دائما تزود الإنسان بشحنات روحية فريدة من نوعها، مستمدة من الثقة بالله وأمل في نصره وثوابه.

وناهيك عما تقوم به التوبة الصادقة من تطهير مستمر للنفس وتجديد لنشاطها وحياتها، قال تعالى: "وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون" (النور: 31)

وقد أثبت الطب النفسي الحديث، أن التوبة تشفي من كثير من الأزمات والأمراض النفسية، لأنها تعين على إعادة انسجام الإنسان مع نفسه ومع مبادئه ومثله العليا.

وتعتبر الشريعة الإسلامية الأساس العظيم للتربية الإسلامية، إذ هي بيان للعقيدة وللعبادة، ولتنظيم الحياة، ولتجديد وتنظيم جميع العلاقات الإنسانية. والمسلم المتفقه في الشريعة يربي ذهنه على التفكير المنطقي، عن طريق استنباط الأحكام. ولولا مرونة الشريعة الإسلامية وحيويتها وقدرتها المستمرة على العطاء، لما عرف عقل المسلم بالمرونة الدائمة والقدرة الفائقة على حسن الاستنباط والاستدلال.

وإذا علمنا أن الشريعة الإسلامية تدور أحكامها حول الضروريات الخمس: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ العرض، وحفظ المال، استطعنا أن نتصور ما يترتب عن تلك الحماية والسهر من أثر تربوي بالغ في سلوك المسلم.

وتعتبر العقيدة الإسلامية العمود الفقري للشريعة، ذلك أن الإيمان بالله وبالملائكة، وبالكتب المنزلة، وبالرسل وباليوم الآخر وبالقدر، كل ذلك، كما أمر الله ورسوله، يعين

المسلم على التحقق بالتربية الإسلامية الفاضلة. فعقيدة التوحيد المنبثقة عن الإيمان بالله ، تنظم حياة الإنسان النفسية، وتوحد نوازعه وتفكيره وأهدافه، وتجعل كل عواطفه وسلوكه تتمحور حول هدف واحد، هو الخضوع لله وامتثال أوامره، واجتناب نواهيه.

والإيمان باليوم الآخر يربي عند المسلم الشعور الحقيقي بالندم على ما فات، واستشعار التفاؤل والرضا، وقطع دابر التشاؤم، والجرأة أمام الموت، أو أي مصاب آخر.

وفيما يتعلق بأهداف التربية الإسلامية، يمكن القول إنها أهداف بلغت في سموها وشرفها مبلغا لا مثيل له، ذلك أن الله خلق الكون لهدف معين، وأوجد الإنسان على الأرض ليكون خليفته، ويسخر له جميع ما في السموات والأرض. وجعل للحياة الدنيوية أجلا محددا ينتهي في وقت يعلمه الله سبحانه وتعالى، ثم يخلق الله الإنسان خلقا جديدا ليحاسبه، فينعم على المحسن بالجنة ويدخل المسيء الكافر النار.

ومن أبرز خصائص أهداف التربية الإسلامية؛ اصطباغها بالصبغة الدينية والخلقية، وشموليتها لكافة جوانب شخصية المتعلم، وكافة نواحي التنمية في المجتمع، والتوزان في اهتماماتها، ووضوحها، وخلوها من التناقض فيما بينها وبين وسائل تحقيقها، وواقعيتها وقابليتها للتطبيق، وتأكيدها للتغيير المرغوب في السلوك وفي الحياة، ومراعاتها للفروق الفردية بين الأفراد والمجتمعات والثقافات، وديناميتها وقابليتها للتغير والتطور. وهذه الخصائص التي تمتاز بها أهداف التربية الإسلامية لا توضح فقط الطابع المميز لهذه الأهداف، بل تشير أيضا إلى أهم المبادئ التي تقوم عليها أهداف التربية الإسلامية، أو بعبارة أخرى؛ إن تلك الخصائص تحمل في طياتها مجموعة من المبادئ المتفقة معها في المعنى، أذكر منها بإيجاز ما يلي:

1 ـ مبدأ الشمول

يعني النظرة الكلية إلى الدين والإنسان والمجتمع والحياة. فالإسلام الذي تقوم عليه التربية الإسلامية، شمولي في نظرته واهتماماته. وتفسيره للوجود والكون والحياة يؤكد التصور الجامع بين الروح والمادة، بين النفس والجسم، بين الفرد والجماعة، بين الدنيا والآخرة. ويهتم ببناء الفرد كما يهتم ببناء المجتمع، ويقدر مصالح المجتمع والفرد معا.

وهو كذلك ينظر إلى الأشياء نظرة كلية، ويطلب من المؤمنين به والناس عامة أن يتبنوا هذه النظرة الكلية في حياتهم، وفي تمسكهم بالدين. فلا يرضى لهم مثلا بالنسبة لأوامر الدين وتعاليمه، أن يقبلوا من الدين أشياء ويتركوا أشياء أخرى، كأن يقبلوا مثلا عباداته، ويتركوا معاملاته وأخلاقه، بل يوجب عليهم أن يأخذوا الدين ككل، ويربطوا بين أجزائه كلها في إطار واحد.

2 ـ مبدأ التوازن والاعتدال

والتربية الإسلامية في أهدافها لا تقوم فقط على مبدأ الشمول، بل تقوم أيضا على مبدأ التوازن والاعتدال الذي يعني فيما يعني؛ الحرص على: تحقيق المرغوب بين جوانب النمو المختلفة في شخصية الفرد وحياته وفي حياة المجتمع، وتحقيق التوازن في إشباع الحاجات المختلفة للفرد والجماعة، وتحقيق التوازن بين مقتضيات الحفاظ على تراث الماضي، وحاجات الحاضر ومتطلبات التغلب على مشاكله، وحاجات المستقبل ومتطلباته، دون طغيان جانب على آخر، أو دون الاهتمام بجانب على حساب جانب آخر.

3 ـ مبدأ الوضوح

إن الإسلام الذي تستمد منه التربية الإسلامية مبادئها ومثلها وأهدافها، والذي يمتاز بشموليته ونظرته الكلية للحياة وبتوازنه ووسطيته واعتداله في مقاصده ومطالبه،

ويمتاز أيضا بوضوح مبادئه وتعاليمه وأحكامه، يقدم الإجابات الواضحة للنفس الإنسانية والعقل البشري، في كل القضايا والمسائل، وإزاء كل التحديات والأزمات. ومن وضوح الإسلام تستمد التربية الإسلامية وضوح أهدافها ومناهجها وطرقها، ويعتبر مبدأ الوضوح من أبرز مبادئها، وأبرز الشروط التي ينبغي أن تتوفر في أهدافها، لأن وضوح الهدف يضفي معنى وقوة على التعليم، ويدفع إلى الانطلاق الواضح في سبيل تحقيقه، ويحول دون الاختلاف في تفسيره وتأويله.

4 ـ مبدأ الواقعية وقابلية التطبيق

إن الشريعة الإسلامية والتربية الإسلامية يقومان على مبدأ الواقعية والبعد عن الخيال والإسراف، والتخبط، ويسلكان في سبيل تحقيق مقاصدهما، منهجا علميا يناسب الفطرة ويلائم الظروف والإمكانيات المتاحة لكل من الفرد والمجتمع. ولم تكن مبادئ وأهداف الشريعة الإسلامية والتربية الإسلامية مجرد شعارات تردد، أو مجرد مبادئ مثالية لا إمكانية لتطبيقها في واقع الحياة وفي دنيا الناس، بل كانت ولا تزال وستظل على الدوام مبادئ وأهداف واقعية ممكنة التطبيق في عموميتها في كل زمان ومكان[291].

وهناك نوعان من الأهداف تسعى التربية الإسلامية إلى تحقيقها، وهي الأهداف الفردية والأهداف الجماعية.

وتدور الأهداف الفردية حول تكوين وبناء الشخصية المسلمة المتزنة والمتكاملة، روحيا وبدنيا وعقليا واجتماعيا. وبعبارة أخرى فإنها تدور حول إيجاد الفرد المسلم المسلح بالعلم والمعرفة، والمطلع على مشاكل عصره ومجتمعه، والمهذب في ذوقه، المدرك لحقوقه وواجباته، القائم بها أحسن قيام، والمتحمل لمسؤولياته نحو نفسه وأسرته ومجتمعه وأمته، بوعي وإخلاص وكفاءة.

[291]– د. عمر محمد التومي الشيباني "فلسفة التربية الإسلامية" طرابلس، ليبيا 1985 ص 313 ـ 314 ـ 315.

أما ألأهداف الاجتماعية للتربية الإسلامية فإنها ترتبط ببناء المجتمع الإسلامي، والنهوض به روحيا واجتماعيا وثقافيا واقتصاديا، كما تدور حول تحقيق نهضة علمية وثقافية وفي المجتمعات الإسلامية، على أسس ومبادئ الدين وقواعده الخلقية. وذلك عن طريق تشجيع التعليم، والدعوة إلى نبذ أسباب الجهل، ومكافحة الأمية والحث على ممارسة البحث العلمي والتأليف والترجمة، في مختلف مجالات الفكر والمعرفة، وإحياء التراث الفكري الإسلامي وتجديده.

كما يشكل تدعيم اللغة العربية الفصحى وحفظها من عوامل الضعف، هدفا من الأهداف الاجتماعية للتربية الإسلامية، وذلك باعتبارها لغة القرآن الكريم، والوعاء الأصيل للثقافة العربية الإسلامية. كما أنها تعتبر من أهم مظاهر الهوية الثقافية للمسلمين، وعنوان قوتهم وعزتهم، وأداة ربط حاضرهم بماضيهم.

ويدخل في إطار الأهداف الاجتماعية للتربية الإسلامية أيضا، بناء مجتمع إسلامي قوي موحد في صفوفه، يسوده الوفاق والوئام وحرية الفكر والعقيدة، والتسامح والشعور بالاعتزاز بالدين وتراث السلف الصالح، كما يدخل في إطارها تحسين الخدمات التعليمية في مجال التعليم، وتطبيق مبدأ التربية المستمرة مدى الحياة، ومبدأ التربية الذاتية، وكذا ربط التعليم بحاجات المجتمع، وإحداث التوازن بين التعليم النظري والتعليم التقني والمهني، وتشجيع الأخذ بأسلوب التخطيط التربوي.

وللتربية الإسلامية صنفان من الوسائل: صنف مادي أو بشري، وصنف معنوي. وينضوي تحت الأول كل من المسجد والأسرة والمدرسة، ويضم الثاني وسائل معنوية كالقصة والقدوة إلى غير ذلك. لقد كان أول عمل قام به الرسول صل الله عليه وسلم عند وصوله المدينة، بناء المسجد؛ محل العبادة والتشاور، وتلقي دروس الفقه والحديث. إن المسجد في صدر الإسلام كان ينهض بوظائف جليلة أعرض المسلمون اليوم عن معظمها،

فقد كان منطلقا لجيوش التحرير، ومركزا تربويا يربى فيه الناس على الفضيلة وحب العلم.

إن المسجد عندما تتحقق فيه رسالته السامية التي وجد من أجلها، يغدو من أعظم المؤثرات التربوية في نفوس الناشئين، حيث يتقوى في باطنهم الشعور بعظمة المجتمع الإسلامي والاعتزاز برابطة الأخوة في الدين، ويتعلمون القرآن ويتلقون دروسا في الدستور الإسلامي، ويحصل لهم النمو الفكري والسمو الروحي.

والأسرة المسلمة وسيلة من أسمى الوسائل لتحقيق التربية الإسلامية الرفيعة، وأعني بالأسرة المسلمة تلك التي التقى ركناها على تحقيق الهدف الذي من أجله شرع تكوين الأسرة. والطفل الذي ينشأ ويترعرع في بيت أقيم على تقوى من الله ورغبة في إقامة حدود الله، يتعلم من أبويه ويقتدي بهما، فيكتسب بذلك مبادئ التربية الإسلامية دون ما أي عناء. إن المسؤولية العظمى ملقاة على عاتق الأبوين اللذين بتربيتهما الصحيحية لأبنائهما، يعملان على وقايتهم من الخسران والنار قال تعالى: "يأيها الذين آمنوا قوا أنفسكم و أهليكم نارا وقودها الناس والحجارة" (التحريم: آية 6).

وتعتبر المدرسة أيضا من أهم الوسائل الفعالة في إعداد النشء، ونشر التربية الإسلامية. ولقد كان المسجد أول مدرسة جماعية منظمة عرفها المسلمون، وظل يؤدي وظيفة العبادة والتربية الإسلامية، حتى كان عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي أنشأ كتاتيب للأطفال، إلى جانب المسجد أو في بعض زواياه، وبقيت الحلقات العلمية تعقد في المساجد، حيث تدرس كتب الفقه والتفسير والحديث والنحو والطب، إلى أن استقلت الدويلات عن الخلافة العباسية، وبدأ البعض منها يبني مدارس للعلم يؤمها الطلاب.

"وكان نظام هذه المدارس داخليا يقوم على الانقطاع لطلب العلم، فكان في دمشق وحدها، مثلا، زهاء ثلاثمائة مدرسة في سفح جبل قاسيون. ما تزال آثار كثير منها على

شكل قباب تشرف على بعض الحدائق العامة، هذا عدا المدارس التي كانت في قلب المدينة، كالمدرسة الظاهرية التي بناها الملك الظاهر، والمدرسة النورية التي بناها نور الدين الزنكي. وبقى التعليم في هذا المدارس حرا لا مركزيا من حيث المناهج والمكتب والأساليب، مع ارتباطها ماليا بالدولة التي تجري لها الجرايات، وتخصص لها الأوقاف والهبات دون أن تقيدها بنظام معين أو مناهج محددة، ثقة منها بالعلماء الأفذاذ الذين كانوا يديرونها ويغدونها بالعلم. وبقى الأمر زهاء عشرة قرون، حتى جاء الاستعمار الغربي إلى بلادنا فعم فيها نظام المدرسة الموحدة والتعليم المركزي التابع لمركز العاصمة في البلاد، وللمستشارين الأجانب في الأقطار التي استعمرت عسكريا[292].

والوظيفة الأساسية للمدرسة في نظر الإسلام، هي تحقيق التربية الإسلامية بأسسها الفكرية والعقدية والتشريعية وبأهدافها، وعلى رأسها هدف عبادة الله وتوحيده والخضوع لأوامره وشريعته، وتنمية كل مواهب النشء، وقدراته على الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، أي صون هذه الفطرة من الزلل والانحراف، حذرا مما حذرنا منه رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما قال: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"[293].

وتعتبر المدرسة بحق أداة مكملة، لأن تربية النشء، تبدأ في أحضان الأبوين، حيث يلقنانه مبادئ اللغة ومفاهيم الحياة الاجتماعية، وأساليب التعايش مع البيئة والتفاعل مع ظروف الحياة. ويغرسان في قلبه مبادئ الإيمان الصحيح. لذلك لا بد من إقامة تعاون صريح بين المنزل والمدرسة، وأن تخصص المدرسة جهازا لتنسيق الاتصال بالأولياء: آباء الطلاب وأمهات الطالبات. وهذه الوظيفة التربوية للمدرسة، إنما تتحقق على الوجه الأكمل حينما تتبنى مبدأ التواصي بالحق، وهو من أهم مبادئ التربية الإسلامية

[292] عبد الرحمان النحلاوي "أصول التربية الإسلامية وأساليبها" دار الفكر.

[293]- المرجع السابق ص 148.

الاجتماعية، فتتعاون المدرسة مع المسجد والمنزل والمجتمع، ويكون هدف الجميع تحقيق العبودية لله وتطبيق شريعته، وتحقيق العزة والكرامة للأمة الإسلامية وأجيالها، والنصح لأولياء الأمور القائمين على الإذاعة والصحافة، وهي من أهم الوسائل المؤثرة في تربية الجيل بأسلوب غير مباشر.

وللوسائل المعنوية التي تعتمد عليها التربية الإسلامية، أثر بالغ في تربية النشء، وإعداده للقيام بالوظائف الاجتماعية المختلفة. ولعل القصة تكون من أبرز هذه الوسائل واسماها، فالقصة تشد الانتباه، وتنشط الفكر، وتحرك المشاعر، ويشعر المتلقي أو القارئ مهما كان سنه بأنه يعيش الحدث، ويتمثله إلى حد كبير. بل ويتخذ موقفا بناء على قناعة خاصة استلهمها من التجربة المتواجدة في القصة.

وتتميز القصة القرآنية عما سواها، بثبوت الوقائع المسرودة وعظمة الأداء المعجز، والأسلوب الفائق، والتصوير الفني الساحر والبديع. كما تختلف عن القصة الغربية المعاصرة، في كونها تقرر النتيجة أو العبرة صراحة، في حين أن القصة الغربية لا تهتم كثيرا بتبيان الهدف أو الغاية من القصة، وإنما تترك المتلقي يفهمها وحده أو يستنتج منها ما يشاء.

ولا يقل الحوار كوسيلة من وسائل التربية الإسلامية، أهمية عن القصة. والحوار القرآني أسمى أنواع الحوارات المؤثرة في النفوس، وهناك صنوف من الحوار القرآني منها الحوار الخطابي والتعبدي، فقد خاطب الله عباده في مواضع كثيرة؛ (يا أيها الذين آمنوا.....)، و كلما قرأ المؤمن هذا الخطاب أو سمعه لهج قلبه بالجواب يا رب. وكان النبي صلى الله عليه وسلم في صلاته إذا مر بآية فيها تسبيح سبح، أو سؤال سأل. وإذا مر بتعوذ تعوذ، فكل ذلك مناجاة لله أشبه ما يكون بالحوار. ومنها الحوار الجدلي، وهو حوار يجري فيه نقاش أو جدال غايته إثبات الحجة على المشركين للاعتراف بضرورة الإيمان

بالله وتوحيده، والاعتراف باليوم الآخر وبرسالة محمد صلى الله عليه وسلم، وببطلان آلهتهم وصدق أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم، كوصفه لما رأى، عندما عرج به إلى السموات العلى، كما في سورة النجم. ويربي الحوار الجدلي الحماسة للحق وتحري الصواب والرغبة في الحجة الدامغة، وهذا من العواطف الربانية التي يجب الحرص على تنميتها عند الناشئين. كما يربي عن طريق الإيحاء كراهية الباطل والأفكار الشركية والإلحادية، كذلك يربي العقل على التفكير السليم والوصول إلى الحقائق بأسلوب صحيح.

وتعتبر القدوة وسيلة فعالة من وسائل التربية الإسلامية، لأن القدوة العملية أقوى وأشد تأثيرا من نشر المبادئ والأفكار، إذا يسهل مشاهدتها والتأثر بها والاقتداء بها وتقليدها.

ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم قدوة بشرية عملية وسط المسلمين الأول، فكان له الأثر الكبير في تعرف المسلمين على الإسلام نظريا وعمليا. ولأهمية القدوة العملية في الإسلام حذر الله المؤمنين من أن تخالف أفعالهم أقوالهم التي يدعون إليها، فقد قال تعالى: "يأيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون" (سورة الصف أية 2). فحسب الذين يحملون الرسالات ويقومون بالدعوات من عوامل النجاح، أن يكونوا بها مؤمنين ولها مخلصين. ومن اللازم أن تبرز القدوة الحسنة في كل مجال من مجالات الحياة، فلا بد من الطالب المسلم القدوة ليكون قدوة لزملائه الطلبة، ولا بد من المدرس القدوة الذي ينبغي عليه أن يتقن الدور الذي يقوم به في إعداد النشء وتربيته. وأن يكون قدوة عمليه في الالتزام بآداب الإسلام وتعاليمه. ولا بد أيضا من الطبيب المسلم القدوة، والمهندس المسلم القدوة، والكاتب المسلم القدوة وهكذا.

والخلاصة أن التربية الإسلامية تشكل الإنسان تشكيلا شاملا متكاملا، حتى يصبح ربا لأسرة، وعضوا في مجتمع، ومحاربا في كتيبة، وإيجابيا في قضايا والمجتمع، ومعلما ومتعلما وعضوا في جماعة منتجة اقتصاديا، ومستهلكا رشيدا فيها.

2- التربية في التصور الغربي

مما لاشك فيه أن الفكر التربوي عند الأوربيين لم يكن ليتطور ويتخلص من قيود منطق القرون الوسطى الجامد لولا الدور التاريخي والثقافي الذي نتج عن الوجود الإسلامي في صقلية وإسبانيا، وكذا ما تمخض عن الحروب الصليبية من احتكاك وتلاحم ثقافي وحضاري. فقد انكب كثير من الكتاب المسيحيين قبل عصر النهضة وخلالها على ترجمة مؤلفات إسلامية عديدة في شتى فنون المعرفة، وأعقب ذلك ظهور المؤسسات التربوية والجامعات تحت إشراف الكنيسة وفكرها اللاهوتي. لكن إذا كان الأوربيون في عصر النهضة والعصور الحديثة قد استفادوا من المنهج التجريبي والاستقرائي عند المسلمين وما جادت به قريحتهم في مجال الطب والفيزياء، والفلك والجغرافية، فإنهم مدينون في ثورتهم الأدبية والتربوية إلى تراث الرومان واليونان.

«لقد عكست الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإنسانية، مفاهيمها في التربية فكرا وواقعا، وبذلك أصبحت التربية في عصر النهضة تختلف اختلافا كبيرا عن التربية في العصور الوسطى. فلقد عكس الاتجاه في الحياة الدنيا، والاهتمام بالإنسان وبانفعالاته اهتماما بدراسة التراث الإغريقي والروماني، بما فيه من آداب وفنون. وشكل ذلك مناهج المدارس في ذلك الوقت، فاحتوت على اللغات القديمة وعلى الآداب والفنون والإبداعات الفنية المنبثقة منها، فكانت هذه الآداب هي وسيلة إنماء هذه الحياة الجديدة، كما كانت هذه الآداب وسيلة التربية الحرة عند اليونان والرومان ».

«كما عكس الاهتمام بالحياة الدنيا والاستمتاع بها وبتذوق ما فيها من جمال دراسة الطبيعة وظواهرها. فظهر الاتجاه العلمي في الدراسة، وشملت المناهج دراسة العلوم الفيزيائية. كما انعكس الاهتمام بفردية الإنسان في الاهتمام بميوله في التعليم، وبحريته. فظهرت فيما سماه التربويون "التربية الحرة"؛ وهي التربية التي برزت في اليونان القديمة، وعند مفكري الرومان التربويين من أمثال شيشرون وكوانتيليان وغيرهما. ولذلك رأى مفكرو عصر النهضة التربوية أن التربية تستهدف بناء المواطن الحر الصالح لبناء مجتمعه الحر الجديد على نحو ما أشير إليه في الفلسفة الإغريقية الأفلاطونية[294].

لقد استلهم الأوربيون في عصر النهضة التراث الإغريقي الروماني، وأصبحت الذات الإنسانية محور التفكير والاهتمام. وغدت التربية مهتمة بأمور الدنيا بعد أن كانت منشغلة بحياة الآخرة. وتم إحياء الشعر والموسيقى والرسم والتصوير، وكل ما لم يكن مباحا قبل ذلك بسبب سيطرة الكنسية. وهكذا تكونت البذور الأولى "للنزعة الإنسانية" حيث تبلورت "التربية الإنسانية" أو "التربية الحرة". ولقد حظيت شخصيتا لوثر وإرازموس باهتمام خاص من طرف الباحثين في شؤون الفكر التربوي في عصر النهضة. وليس من باب المبالغة القول بأن لوثر قد أحدث ثورة تربوية إلى جانب الثورة الدينية التي توجت بظهور المذهب البروتستانتي. فكانت دعوته إلى تعميم التعليم في المدن والقرى، وإلى الاهتمام بالحساب والموسيقى والدين واللغة اللاتينية، إلى غير ذلك مما لم تكن تحفل به الدولة ولا الكنيسة. وبين للآباء كيف يكون إرسالهم لأطفالهم إلى المدارس واجب والتزام أدبي وخلقي. أما إراز موس (1466-1536) فقد اعتبر من الآباء التربويين لعصر النهضة بسبب مواقفه الجريئة ونقده الصريح للطرق التربوية والتعليمية العقيمة. والتربية عنده ذات أهداف دينية، أخلاقية، عقلية، اجتماعية،

[294]- د. محمود السيد سلطان "مسيرة الفكر التربوي" دار المعارف القاهرة 1979 ص 126-127.

وجسمية. كما دعا أيضا إلى الاهتمام بالآداب واللغات الكلاسيكية. ومن كتبه في التربية: "مباحث حول المبادئ والطرق التربوية"، و"بحث حول تربية الإنسان المسيحي" و"بحث في طرق التعليم". كما حث على خضوع الطفل لدراسة الأدب الديني وأن يشارك في الحياة الدينية.

ومع بزوغ القرن السابع عشر حدث تقدم فكري من جديد بسبب سيطرة المنهج العلمي على فرانسيس بيكون (1561-1626) الذي دعا إلى استخدام التجربة والاستقراء العلمي. وكان لهذا التقدم الجيد انعكاسات هامة على الفكر التربوي آنذاك. وهكذا رفض فرنسيس بيكون «تقديس الكلاسيكيات الموروثة عن القدماء، لأنها تحد تفكير الإنسان. ودعا إلى دراسة الطبيعة للوصول إلى الحقائق العلمية عن طريق دراسة ظواهرها، وذلك بواسطة الحواس وعن طريق الاستقراء أي الانتقال من دراسة الجزيئات إلى القواعد والمفاهيم العامة.

وتنعكس هذه الفلسفة العلمية في تربية تقوم على البحث العلمي في مظاهر الطبيعة باستخدام الاستدلال الاستقرائي، وصولا إلى الحقائق التي تطبق في واقع الحياة من أجل تقدمها. وكان يرى أنه إذا تبنت المدارس هذا المنهج العلمي في دراسة الظاهرة الطبيعية فإنها ستسهم في حل مشكلات المجتمع، وتقدمه.

وهذا الاتجاه العلمي قد أثر بالفعل في حياة المجتمعات الأوربية. كما نقل التربية فيها من مجال الدراسات الكلاسيكية إلى دراسة العلوم الطبيعية بطريقة علمية أثمرت الثورة الصناعية في القرن 18. كما تأثرت جميع مجالات المعرفة فيما بعد. فتأثرت بهذا الاتجاه مجالات دراسة الإنسان والمجتمع والتربية.

«ويعتبر فرانسيس بيكون بهذا المنهج العلمي صاحب اتجاه جديد تماما. نصبه على قمة الفكر العلمي وأيضا على قمة الفكر التربوي الحديث. ولذلك يعتبر، من وجهة نظر التربويين المعاصرين، عالما له أهميته في التربية الحديثة»[295].

وتميز القرن 18 في مجال التربية بانتشار أفكار جان جاك روسو (1712-1778). وتجمع الدراسات على أن روسو كان أب المذهب الطبيعي في مجال العقيدة والأدب والأخلاق السياسية والمجتمع والتربية. ولقد حاول هذا المفكر أن يضع في كتابه «إميل» أسسا لتربية الطفل تبدأ من الميلاد حتى سن العشرين.

«وفيما يلي بعض آراء روسو التربوية:

1- إن هدف التربية: هو تكوين الإنسان الكامل، وبالتالي فإن من واجب التربية أن تتغلب على ما يعوق نمو الطبيعة الإنسانية أو يؤثر فيها تأثيرا سيئا.

2- إن كثرة الضغوط على الصغار من قبل الكبار بأوامرهم ونواهيهم، تفقدهم القدرة على التفكير وتميت عندهم الإحساس بالحياة، فلا يستطيعون التعبير عن أنفسهم وإنما يتصرفون إرضاء للغير وخوفا من عقاب الكبار لهم.

3- إن دراسة العالم من وجهة نظر الأطفال بميولهم وغرائزهم،، وعقلياتهم وتفكيرهم على جانب كبير من الأهمية مما يفيد المربين، فهم يعدون هؤلاء الأطفال للحياة المقبلة، ومن ثم فعليهم أن يدركوا العالم من منظور الصغار وكيف يرونه، وبالتالي يقدمون لهم المواد الدراسية وأنواع المعرفة وما يناسبهم ويشبع رغباتهم.

295- د. محمود السيد سلطان المرجع السابق ص 146.

4- ضرورة الاهتمام بالتربية الجسمية عند الأطفال، مع تربية حواسهم والإفادة من حركتهم ونشاطهم، واتباع الوسائل التي تبرز هذا النشاط بما يعود عليهم بالفائدة بدنيا وفكريا، مع عدم الاهتمام بتعليم الأطفال القراءة في صغرهم.

5- ضرورة الاهتمام بالدراسات العلمية والطبيعية والرياضية، فذلك أكثر جدوى من الاعتماد على الدراسة في الكتب، كذلك ليس من الضروري تعليم اللغات أو الآداب.

6- ضرورة أن يترك الطفل حرا طليقا يتجول في أنحاء الطبيعة فيتعرف بنفسه على ما تحتويه من جمال وإبداع تتجلى فيه قدرة الله خالق كل شيء. وهذا ما يدعوه إلى دراسة مكونات الطبيعة من نبات وحيوان وجماد، وليس من الضروري الاختلاط بالناس أو الاحتكاك بالبشر، فالإنسان شرير، والطبيعة خيرة»[296].

وهكذا تميزت التربية في القرن الثامن عشر بعدة خصائص؛ منها تغلب الاتجاه العلماني على الاتجاه الديني بعد أن حل الفلاسفة التربويون محل رجال الدين، كما أخذت الدولة بزمام التعليم. واتسم الفكر التربوي خصوصا على يد (فولتير) و (روسو) بالروح النقدية، كما اعتمد على الرؤية الفلسفية في تحليله ومناهجه وإحكامه كلها.

إن الانقلاب الصناعي المفاجئ الذي حدث في القرن التاسع عشر، كان له أثر عميق في البنيات الاجتماعية والسياسية والثقافية؛ إذ ازدادت مهام الدول القومية في الغرب جسامة يوما بعد يوم، وهكذا بدأت الدولة تحس بمسؤوليتها نحو التعليم وتعتبر نفسها مسؤولة عنه، فبدأت تتدخل في شؤونه وتشرف عليه، بعد أن كان في العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر ميدانا من ميادين الكنيسة والهيئات الخاصة، ومنذ القرن التاسع عشر بدأت الدولة تتدخل رغم معارضة الكنيسة.

---

[296]- د. عرفات عبد العزيز سلمان "اتجاهات التربية عبر العصور" مطبعة الانجلو المصرية - مصر، ص: 210 - 211

ثم إن التربية في هذا القرن عملت على التخلص نهائيا من الطابع الفلسفي والأخذ بأسباب الاتجاه العلمي التجريبي. ولعل محاولة (هربرت سبنسر) الانجليزي (1820-1900) كانت أبرز محاولة في هذا المعنى لا سيما وأن المناخ الفكري في انجلترا وقتئذ كان مشبعا بالنزعة العلمية التجريبية.

ومع حلول القرن العشرين كانت الدولة الرأسمالية قد أخذت بزمام التربية وغدا الفرد تحت إشرافها بشكل تام، فعملت على توجيهه في إطار مشروعها الاقتصادي والتكنولوجي الجديد. فقد أصبح للتربية هدف اقتصادي من خلاله تعمل على ربط التعليم بالحياة العملية، وهدف اجتماعي تسعى من خلاله إلى بناء المواطن بناء اجتماعيا سليما، وجعله يتقلد دورا معينا في حياته الاجتماعية، وهدف علمي يتلخص في تخليص التربية من الطابع "الميكانيكي" بنقل المعرفة من المعلم إلى التلميذ؛ وجعلها تنطلق من ذاتية التلميذ ونشاطه الشخصي، ودوافع حب الاستطلاع لديه تلك الدوافع التي تحفزه على المعرفة وطرق التعلم.

لقد أكد (روسو) أهمية الطبيعة، وأكد (بستا لوزي) أهمية العمل والمنفعة العملية للعلم والتعليم، وأكد (لوك) أهمية التجربة في بناء فكر الإنسان وفي الوصول إلى الحقيقة العلمية. وأكد (فرانسيس بيكون) أهمية الاستقراء في بناء الفكر المختبر، وأهمية الطريقة العلمية في الوصول إلى الحقائق.

ثم تزحف الدراسة العلمية إلى مجال المجتمع والإنسان، فيدرس (دور كايم) المجتمع بمناهج البحث العلمية، ويحدد الظواهر الاجتماعية، ويصل إلى القوانين العلمية الاجتماعية، ويتبعه في هذا مدرسته وتلاميذه.

ثم تدرس الظواهر النفسية دراسة علمية أيضا. ويقيم علماء النفس معالمهم وتجاربهم على الإنسان منذ بداية هذا القرن العشرين، ويصلون إلى قوانين ورصد للظواهر النفسية وقوانين للتعلم وهكذا.

وهذه الاتجاهات العلمية والفكرية التي عكست نفسها في التربية، كانت تمهد لفلسفة التربية الحديثة بمفاهيمها العلمية التي تبناها (جون ديوى) في القرن العشرين ومدرسته، كما تبناها بعده الكثيرون من علماء التربية في مشارق الأرض ومغاربها، والتي تأثرنا بها في مجتمعنا الإسلامي تأثر كبيرا خاصة منذ نهاية الربع الأول من القرن العشرين.

ومن ناحية أخرى فإن جل الاتجاهات والمذاهب التربوية في أوروبا منذ عصر النهضة حتى نهاية القرن التاسع عشر عملت ما في وسعها على تغيير الأساليب التربوية العقيمة التي كان ينتهجها ويسهر عليها الاتجاه الكنسي، ولفت النظر إلى الطفل وجعله محور التربية مع الاهتمام برغباته وميولاته.

ولقد كانت التعاليم الدينية على رأس قائمة الأفكار والتعاليم التي حاربها مؤسسو التربية الحديثة واعتبروها معرقلة للنمو الذاتي عند التلميذ.

«جاء في قاموس البيداغوجية (طبعة 1887) أن المدرسة ينبغي أن تظل مستقلة عن كل تعليم ديني»[297].

وبصدور مرسوم 23 فبراير 1923 اختفت من "البرامج الرسمية كل الواجبات تجاه الاله"[298].

---

297 – M. Debesse et Mialaret : « traité des sciences pédagogiques » Ed. PUF Pris 1971 p. 391.

وهكذا تكونت التربية الغربية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد توجت بمبدأ العلمانية بطريقة رسمية، الأمر الذي طالما انتظره كثير من رواد الفكر التربوي في الغرب منذ عصر النهضة.

غير أنه لم يكد القرن العشرين ينتصف حتى كان التيار العلماني قد أحدث انعكاسات سلبية على الواقع التربوي والأخلاقي عند التلاميذ والطلبة في المجتمعات الغربية. يقول (فيليب كوبس) في كتاب له عن "الأزمة التربوية العالمية": «إن الاضطراب الثقافي الذي نجم عن الثورات العلمية والتقنية الأخيرة، جعل من التربية الأخلاقية موضوع اهتمام ودراسة. ففي القرن التاسع عشر كانت هذه التربية تشكل قاعدة البرامج التعليمية في سائر دول أوروبا وأمريكا الشمالية، ثم إن الطابع القروي كان لا يزال سائدا، كما أن الحركة العمرانية الحديثة لم تكن قد انطلقت بعد. وكانت العلاقات الأسرية متينة، والاعتقادات والمؤثرات الدينية قوية (...) ولكنه ابتداء من العقد الرابع للقرن العشرين أي منذ 1930 حصل تغيير جذري في المناخ الاقتصادي والسياسي والتربوي، كان من نتائجه أن اعتبرت التربية الأخلاقية أمرا بائدا ومنطويا على مغالطة تاريخه. وهكذا تم إهمال هذه التربية من قبل المدرسين والمشرفين على التعليم. وظلت المدارس على هذا المنهج حتى نهاية السبعينات. وقتئذ حصل الاضطراب الثقافي - المشار إليه آنفا - محدثا أنواعا من الأزمات الاجتماعية التي أقلقت بال المسيرين السياسيين، والمشرعين، والمشرفين على المدارس، وأولياء الأمور»[299].

---

[298] - نفس المرجع والصفحة.

[299] - Philippe H. Combs « la crise mondiale de l'éducation » Traduit de l'américain par Anne Sauvêtre Belgique 1989 p. 275 . 276.

3- الازدواجية اللغوية

1.3-مقدمة

إن ازدواجية لغة التعليم أخطر عملية من عمليات الاختراق الأجنبي لمقومات الشعب المغربي وأصالته. وإذا كان المستعمر قد سهر بنفسه على نهج سياسة ازدواجية لغة التعليم، فإنه قد استراح من هذه المهمة بعد رحيله، وأورثها من أعجب به من المغاربة غداة الاستقلال. إذ سرعان ما تلقف المنبهرون بالسياسة والمدنية الفرنسية، الوظيفة المخلفة لهم ورعوها حق رعايتها!. لقد كان من المفروض ومن المنطقي أن يرفض المغاربة قاطبة كل ما خلفه الاستعمار من سياسات ومناهج تربوية، وأن يعملوا على محو كل الآثار التي خلفها وراءه، خصوصا وأنه قد سامهم سوء العذاب ونكل بهم أيما تنكيل لكنهم – ويا للعجب!- أبوا إلا أن يستبقوا روحه بعد غياب جسده، وكأني بهم متحسرين على مغادرته أرضهم. وإذا كانوا أيام المحنة والذلة والاستعمار قد استثقلوا وجوده بين ظهرانيهم، فإنهم الآن يستعذبون سمومه التي ينفثها في عقولهم وقلوبهم، وإلا كيف نفسر هذا اللهاث الشديد وراء كل ما يقبل علينا ويغزو ديارنا من فرنسا، من أزياء وعادات وأفكار وايديولوجيات وفلسفات، إنه الاستغراب وقد تمكن من قلوب المغاربة وخاصة منهم المسؤولين والمنتمين إلى النخبة المثقفة الدائرة في فلك الغرب، وكل الطبقة الأرستقراطية ومن حذا حذوها وحاول تقليدها من أسر الطبقة المتوسطة. إن الإقبال على تعلم اللغة الفرنسية، من قبل هذه الفئات المذكورة وحرصها على تعليمها لأبنائها في سن مبكرة وفي مدارس خاصة، متوفرة على أجود الوسائل التربوية لتعليم اللغات، وذاك قبل أن يتعلم أولئك الصغار المبادئ الأولى للقراءة والكتابة بلغتهم الأم، كل هذا يفسر لنا قوة الحرص والعض بالنواجد من قبل هؤلاء المستغربين على سنة أوليائهم ومستعبديهم. فأنى لازدواجية اللغة أن تنمحي وأمثال هؤلاء الضعفاء المقلدين يذودون عن تراث أساتذتهم ويبذلون الجهد والمال في سبيل حياته واستمراريته؟!!

يقول جان عمروش «أعتقد بأن الازدواجية اللغوية شيء خطير جدا، لأنه إذا كنا نريد تربية الإنسان وتكوينه، فيجب أن نضع قواعده، أو يجب أن نقوي الأسس الانطلوجية لهذا الإنسان، أي نعمل على ضمان حقه في أن يتواصل مع تراثه بتمكينه من أداة التواصل وهي اللغة، لأن اللغة هي التي تشكل كينونتنا على مستوى الوعي وكذا على المستوى العميق الذي تشكله الذاكرة اللاواعية وعلى مستوى المثل والنماذج المتبعة.

يجب ألا تكون اللغة التي تشكل هذا الإنسان ويتشكل فيها مجرد مجموعة من الأشكال يستعملها حسب قواعد معينة ومعجم غني أو فقير، يجب أن يكون لمخارج حروف هذه اللغة إيقاع عميق في ذاته، أن يحس في أعماق روحه بمجموعة دلالاتها وأبعادها. يجب أن تتلبس الكلمات بكينونته، أن تكون مجرد ما ينتقيه ويستعمله عن وعي مسبق الفكر والذاكرة، وأعتقد أن لغة الكاتب يجب أن تكون هي لغته الوطنية ولغة جينيالوجيته الطبيعية، ويجب أن نتجنب زرع الازدواجية منذ البداية في هذا العمل الذي هو تأسيس الإنسان»[300].

2.3-أثر الازدواجية في التعليم

منذ أكثر من عشرين سنة صرح وزير التعليم – آنذاك الدكتور عز الدين العراقي – بجريدة العلم قائلا: «... وقد أثبتت الدراسات التقنية أن أسباب انخفاض مستوى التعليم ترجع لازدواجية لغة التعليم»[(301)].

قد يكون هذا أول اعتراف بالضرر الذي ألحقته الازدواجية اللغوية بالتعليم. ذلك أن الخطابات الرسمية والتوصيات المتعددة التي تتعلق بالتربية والتعليم إلى حدود منتصف

---

[300]- Jean Amrouch « Colonisation et Langage » in Etudes Meditrraneenne, 23, en 12 2° Trimistre 1963 P19.

[301]- انظر جريدة العلم 20 دجنبر 1977.

السبعينات، تخلو من صراحة مماثلة لما حدث به الوزير العراقي، وما ذلك إلا لأن الأمر أصبح واضحا للعيان وغدا الشغل الشاغل لمن يغار على اللغة العربية والتربية الأصيلة الحرة.

«وقد شرحت معلمة فرنسية في مدارس البعثة الفرنسية، وفي مدارس حرة عربية، بكل بساطة، مشكل الازدواجية في نظام التعليم المغربي قائلة: إن التلميذ المغربي يطلب منه أن يدرس جميع المواد التي يدرسها التلميذ الفرنسي وباللغة الفرنسية، وفي نفس الوقت عليه أن يدرس المواد العربية والدينية باللغة العربية، وكلا اللغتان يختلفان عن لغة أمومته، وأحيانا، عن لهجتي الإقليمية والوطنية، وهذا شيء إذا كان في مقدور الأذكياء جدا فإنه فوق طاقة التلميذ العادي بكل تأكيد»[302].

صدقت هذه المعلمة الفرنسية في ملاحظتها الدقيقة وحق لها أن تصدق وتصيب الهدف بهذا الرأي لأنها أجنبية والأجنبي - كما هو معروف - يلاحظ ويدقق أكثر من المواطن المحلي. نعم إن إضافة اللغة الفرنسية إلى الفصحى والعامية واللهجات البربرية يسبب إرهاقا نفسيا وعقليا بالنسبة للتلميذ ويكون ذلك من الأسباب الرئيسة في تأخره الدراسي وكثرة رسوبه. لا يمكنك أن تعثر على بلد غربي يتعلم أبناؤه لغة ثانية بعد لغة الأم في السنوات الأولى من التعليم الأساسي بله مرحلة رياض الأطفال؟ لكننا أبينا إلا أن نشوش عقول فلذات أكبادنا ونفسد فطرتهم بتعليمنا إياهم لغة المستعمر ولما يجتازوا بعد عتبة التعليم الأساسي، إنها لجريمة نرتكبها في حقهم.

«ولعل من المفيد أن نقوم بمقارنة عليمة دامغة لنسبة التحاق التلاميذ بالتعليمين الثانوي والعالي سنة 74 - 1975، بين مجموعتين من الدول العربية، مقتبسة من جدول

302- د. إدريس الكتاني "النظام التربوي في المغرب" (1956-1982) مطبعة النجاح الدار البيضاء 1982 ص 20.

عام أعدته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في دراستها "استراتيجية تطوير التربية العربية" ص 386، حسب ما يلي:

نوعية لغة التعليم	القطر	نسبة التحاق التلاميذ بالتعليم الثانوي	معدل النسبة	نسبة التحاقهم بالتعليم العالي	معدل النسبة
دول عربية مزدوجة لغة التعليم	المغرب الجزائر تونس	14 16.2 20	16.70	2.42 2.66 3.03	2.70
دول عربية موحدة لغة التعليم	مصر ليبيا سوريا الأردن العراق	38.5 44.5 47.7 14.6 32.6	40.5	12.95 11.11 9.86 9.92 7.87	10.30

إن إلقاء نظر ة علمية فاحصة على هذا الجدول تجعل أي باحث تربوي يتعجب للفرق الكبير بين النتائج النوعية من التعليم، في مجموعتين من الدول العربية، إحداهما خضعت في نظامها التربوي لاستعمال لغة مستعمرها السابق، كلغة التعليم، ابتداء من تعليمها الابتدائي، بجانب لغتها الوطنية، والأخرى وجدت لغة التعليم التي هي اللغة العربية، وكانت النتيجة انخفاض مسبة النجاح والانتقال إلى الثانوي، ثم إلى العالي في مجموعة مزدوجة اللغة، إلى أقل أو أكثر من ثلث نظيرتها فقط في المجموعة الموحدة اللغة»[303].

---

[303]- المرجع السابق ص 28.

3-3- انعكاسات الازدواجية على المجتمع المغربي

3-3-1- الانعكاسات السياسية

وأخطر ما تتجلى هذه الانعكاسات في مجال العلاقات السياسية والدبلوماسية بين المغرب من جهة والأقطار العربية والإسلامية من جهة أخرى، ذلك أن الرؤية الموحدة والمصير المشترك ووحدة الدين والأهداف، كل هذه الأمور التي من المفروض أن تمثل الأرضية الصلبة للأقطار المذكورة، نجدها للأسف تعاني سياسيا من جراء عوامل كثيرة والتي من بينها وقوع الدول العربية والإسلامية تحت تأثير السياسة الغربية. وازدواجية اللغة كما هو الحال عندنا في التعليم والإدارة ومختلف المؤسسات، أوضح مؤشر على ذلك. إن دولة صغيرة كدولة الدانمارك مثلا لا يمكن أن تستعمل لغة غير لغتها الأم في إدارتها ومؤسساتها المختلفة، كما أننا نستغرب إذا أخبرنا أحد بأن الشعب الدانمركي اختار اللغة الإيطالية أو الروسية للتعبير عن هويته وشخصيته. إن الاستمرار في المحافظة على الفرنسية في المغرب كأداة أولية من أدوات المعرفة والثقافة، يجعل من المستحيل على بلدنا التخلص من الهيمنة السياسية التي تمارسها فرنسا، ولو بطريقة غير مباشرة، على الدول الفرانكفونية.

3-3-2- الانعكاسات الاقتصادية

لعله من المنطقي أن تؤدي التبعية اللغوية إلى التبعية الاقتصادية. إن اللغة الأساسية بالنسبة للمسؤولين الاقتصاديين أو أصحاب الشركات الكبرى في المغرب هي الفرنسية. ومادام الأمر كذلك، فإن العلاقات الاقتصادية والتجارية المفضلة لديهم هي التي تتم بين المغرب وفرنسا. ومن هنا أصبح من المألوف عندنا أن نرى أسواقنا مغمورة بالمنتوجات الفرنسية وأن نسمع بإنشاء شركات ومعامل تابعة للمشاريع والشركات الفرنسية.

والازدواجية من الناحية الاقتصادية لها تأثير كبير على ميزانية التعليم؛ يقول أحد الباحثين: «إن تكوين تلميذ واحد في التعليم الابتدائي يتطلب ما معدله ثمان سنوات ونصف بدل خمس سنوات المقررة، كما يتطلب في التعليم الثانوي عشر سنوات تقريبا عوض سبع سنوات المقررة. وهكذا فإن تكوين تلميذ في التعليمين الابتدائي والثانوي يتطلب ما معدله تسع عشرة سنة بدل اثني عشرة سنة المقررة، ويصبح معدل عمر التلاميذ في مستوى الباكالوريا هو خمس وعشرون سنة بدل ثماني عشر سنة الفعلية كما في أنظمة التعليم العالمي»[304].

3-3-3- الانعكاسات الاجتماعية

أثبت علماء النفس والاجتماع أن التعدد اللغوي كلما ازداد حدة ازدادت المشاكل النفسية والاجتماعية توترا، وتجذر الشقاق والتنافر بين الفئات الاجتماعية التي تتحدث اللغة الأجنبية والفئات التي لا تستعمل في كلامها إلا اللغة أو اللهجة المحلية. وما دامت اللغة تؤثر في الفكر، وهذا بدوره يؤثر في السلوك، فإن الفئة أو الطبقة الاجتماعية المغربية التي تمارس اللغة الفرنسية وتربي أبناءها على ذلك، يصطبغ فكرها – مع الزمن – بفكر تلك اللغة، وبالتالي يشرع أفراد تلك الطبقة في تقمص سلوك وعادات الفرنسيين، وينسجون حياتهم الأسرية على منوال حياة أسيادهم. ومن هنا تزداد الشقة اتساعا بين هذه الطبقة المستغربة والطبقات الأخرى. ولقد كان المستعمر الفرنسي أول من بذر الصراع والعداوة بين هذه الطبقات بجعله اللغة الفرنسية اللغة الأساسية لتعليم المغاربة، وعمل على تهميش المؤسسات الدينية والوطنية التي كانت تحافظ على اللغة العربية وتعلي من شأنها. وكان من مكر المستعمر وكيده أن أسند إلى كل من يتقن الفرنسية من المغاربة الوظائف الهامة، وظل الآخرون خارج الحلبة لا يعبأ

[304]- العلم الثقافي عدد 824.

بهم. وللأسف الشديد أن هذه السياسة ظلت تؤثر في النظام الإداري والتعليمي بالمغرب إلى ما بعد الاستقلال.

وفي هذا الصدد يقول الدكتور إدريس الكتاني: «سياسة التعليم التي وضعتها وطبقتها في عهد الحماية للمغرب طيلة 44 سنة، والتي استمر العمل بها منذ استقلال المغرب حتى اليوم لم تعرف أي مرحلة انتقالية، لا في عهد الحماية، ولا في عهد الاستقلال، كان هدفها ولا يزال، تحويل المغرب إلى بلاد ناطقة باللغة الفرنسية، مندمجة في الثقافة الفرنسية فكرا وحضارة وذوقا، تدور في فلك رابطة الدولة الفرانكفونية، وتدين لها بالولاء السياسي والتبعية الاقتصادية والاجتماعية، وهذا ما نجحت فيه سياسة التعليم الاستعمارية بالمغرب إلى حد بعيد»[305].

3-3-4- الانعكاسات الثقافية

«كيف يعقل في عهد الاستقلال أن يتمكن الغزو الثقافي الاستعماري من الانتشار والتوسع، وبالتالي من الهيمنة على كل أطر التعليم بدون استثناء، حتى طبع جيلنا بتحول فكري وثقافي وعقائدي، إذ شوه إسلامه، وسلب دينه، وتركه ضالا مضلا، وجعل منه أخيرا عميلا للسياسة الاستعمارية الصليبية، واستمرارا للمكائد اليهودية، ومدا للشيوعية»[306].

نعم لا يمكننا أن نتصدى للغزو الثقافي بالازدواجية اللغوية، بل نعمل من خلال هذه الازدواجية على تعبيد الطريق لذلك الغزو وتمكينه من نفوسنا وعقولنا. إن لما يدعو للعجب، أن تسعى فئات اجتماعية إلى الانسلاخ عن ثقافتنا وهويتنا عبر تمسكها ودفاعها عن الازدواجية اللغوية. ولولا أن الاستغراب قد تمكن من لبها وأخذ بناصيتها

305- واقع التعليم: شهادة حية في حوار مع الدكتور إدريس الكتاني، مجلة المنعطف عدد 2 1991 ص 125.
306- عبد اللطيف جسوس "أزمة أمانة: المرجع السابق ص 83.

لاستطاعت رؤية التناقض الصارخ بين ما تحلم به وتطمح إليه حرية في التفكير واستقلالية في الشخصية، وبين ما تلهث وراءه من بريق الثقافة المستعمرة الماكرة.

إن الخطر لا يكمن في اللغة بقدر ما يكمن في الفكر الذي تعكسه، بحيث أن اللغة تنقل الممارس لها، ناطقا أو كاتبا، إلى فضائها الثقافي والفكري. فالذين ألفوا استعمال اللغة الفرنسية ومالوا إلى التعبير بها وقعوا في قبضة منطقها، وبالتالي أصبح تفكيرهم مرتبطا إلى حد ما، بجوهر فكر أجنبي. إن اللغة توحي عبر حمولتها الثقافية والحضارية بمنطق أهلها، كما توحي بتاريخهم وتراثهم وعاداتهم وسلوكهم ونمط عيشهم.

إن الانعكاسات الثقافية لظاهرة الازدواجية اللغوية تشكل خطورة كبيرة على شخصية التلميذ والطالب وغيرهما، قد يصبح الانتماء الثقافي نفسه مزدوجا فيتخيل الطالب أحيانا بأنه ينتمي إلى ثقافتين ينبغي الجمع والتوفيق بينهما، لكنه كثيرا ما يميل إلى الثقافة الأجنبية لقوة جذبها وبريقها.

4-الكتاب المدرسي والاستغراب (الفرنسية والفلسفة)

4-1- مادة اللغة الفرنسية: استغراب على مستوى الأخلاق والعادات

4-1-1- الفساد الخلقي والاجتماعي

في الصفحة الأولى من الكتاب المدرسي (السنة التاسعة من التعليم الأساسي)[307]، تواجهنا صورة بالألوان لشاب في العشرينيات من عمره يتحدث إلى فتاة في مثل سنه يقول لها: «اسمي إيريك.. إن كريكوري طلب مني أن أقدم عندك في وقت الحاجة».

في الصفحة الموالية، نجد صورة أخرى بالألوان، حيث تقدم فتاة نفسها لشاب قائلة: «إسمي سيسل فابغ، وأختي إسمها إيسابيل، لا شك أنك تعرفها... وهي التي دعتني لحضور هذه السهرة...»!!

ما الذي دعا المؤلفين لوضع هاتين الصورتين اللاخلاقيتين في مستهل الكتاب. صحيح أنهما يتعلقان بالدرس الأول الذي يحمل عنوان "أقدم نفسي، أقدم غيري".

لكن هل انعدمت كل الوسائل التقنية لشرح هذا الدرس، واضطررنا للجوء إلى هذه الوسيلة الملوثة. لا شك أن المشاهد للصورتين سيستنتج ما تتضمنه من معاني الخلوة والخلاعة، تلك المعاني التي سيكون لها الأثر السيئ في نفسية وسلوك التلميذ الناشئ.

في الصفحة 119، نشاهد أربع صور ملونة، إحداهن تضم امرأة وابنتها وهما يتحدثان، تقول الأم: لا أريد أن تظلي كل مساء بجانبي ... ألم يقترح نيكولا عليك العشاء معه؟ فتجيب البنت: "نعم ولكن أبيت". أية فائدة يجنيها التلميذ والتلميذة من هذا الحوار اللاخلاقي؟.

---

307 - Royaume du Maroc, Ministére de l'éducation nationle : « Manuel de Français » Neuviéme année - fondamentale, Libraire des Ecoles, Casablanca 1995.

إن الأمهات في الغرب لا يجدن غضاضة في دعوة بناتهن إلى معاشرة الشباب والاختلاء بهم، وبذلك أصبحت الفاحشة مشاعة بينهم وكثر الزنا، بل وباتت البنت العفيفة أو المرأة الطاهرة حالة شاذة في الديار الأوربية. إذا كان هذا حال الأسرة الغربية، فهل الحوار السابق بين الأم وابنتها دعوة إلى اقتفاء أثر تلك الأسر؟

وفي الصفحة 299 نشاهد صورة تضم رجلا وامرأة ويجري بينهما الحوار التالي: قالت المرأة «هذا هو المستقبل الذي تقترحه علي؟» فأجابها الرجل: «كنت أظن أن الأمومة ستسرك، ولكن لن نعود مرة أخرى للحديث في هذا الموضوع».

يفهم من هذا الحوار أن الرجل كان يأمل من زوجته أو بالأحرى خليلته أن تصبح أما أي أن تنجب أبناء. لكنها رفضت وسخرت من أمنيته، إنها تريد أن تحيا حرة طليقة ولا تريد أن تصبح أما فتشغل بتربية الأبناء. ولا شك أنها تعتبر هذه الوظيفة نوعا من العبودية.

ألا يكون لموقف هذه الخليلة من الأمومة تأثير سلبي في تلميذاتنا البريئات اللواتي ما زلن في السنة التاسعة من التعليم الأساسي؟ ألسنا ننقل إلى بناتنا بواسطة هذا الحوار، ذلك التصور اللانساني للحياة الزوجية السائد في دول الغرب.

"صباح الخير؛

إسمي ليلى. أدرس في السنة الأولى من التعليم الثانوي شعبة الآداب. تعجبني مثلك السينما والقراءة والموسيقى العصرية.

قامتي طويلة، وزني 50 كلغ ألبس سروالا متجانسا مع معطف أحمر... أتمنى أن تكون هذه المراسلة بداية صداقة طويلة.

ليلى:[308]

هذه الرسالة نسجها مؤلفو الكتاب المدرسي وأدرجوها في محور «وصف الشخصية» أحد محاور الكتاب المدرسي للسنة الأولى من التعليم الثانوي.

ألا يستحي هؤلاء المؤلفون "المربون" من هذا العمل الشنيع؟ ما هذه الرذيلة التي يدعون إليها؟ أيأمن أحدهم على ابنته الغواية والتأثر بهذه الرسالة والاختلاء بالذكور؟ هل هذا درس تربوي أم درس إفسادي؟

"ينبغي للمرأة ... أن تفتن وتحير وتسحر . وبما أنها تشبه الوثن (الذي يعبد)، فحري بها أن تستعمل المساحيق ومستحضرات التجميل كي تعشق، ... فتستولي على القلوب وتأسر العقول ...[309]

هذا النص للشاعر الفرنسي الخليع والماجن "شارل بودلير"[310]، دعوة أخرى من "المربين" إلى بناتنا البريئات لدفعهن إلى ولوج عالم التبرج والغواية، إن مضمون هذا النص محاولة ماكرة لإقناع الفتاة الطالبة بأن قيمتها وهويتها وشخصيتها، كل ذلك يكمن في مظهرها الخارجي، وما يمكن أن تنافس به أخواتها مما تتميز به من جمال أو تمتلكه من وسائل الزينة والفتنة.

إن شارل بود لير يطلب من المرأة أن تتبرج و تبالغ في التزين حتى يمكنها «أن تستولي على القلوب وتؤثر في العقول» (كما في النص).

-[308]Royaume du Maroc, Ministére de l'éducation nationle : « Manuel de Français »1ére année secondaire, imprimerie El Maarif Al Jadida Rabat 1995- 96. P.193.

-[309]Royaume du Maroc, Ministére de l'éducation nationle : « Manuel de Français » 3éme année secondaire, 1995. P.380.

[310]-شارل بودلير (باريس 1821-1867)، شاعر خليع له دواوين شعرية أشهرها "أزهار الشر" ذلك الديوان الذي وصف بالفحش والخلاعة من قبل العدالة حيث ألزمت المحكمة شارل بولدير بأداء غرامة قدرها 300 فرنك (انظر .Dictionnaire des Auteurs Français, Edtions Seghers Paris 1961 P.37

ما هذه الوظيفة الدنيئة التي يسندها الشاعر الماجن إلى المرأة؟

وما هي المعاني والأفكار «التربوية» و«الأخلاقية» التي يحتوي عليها هذا النص «النص التربوي» والتي أخذت بمجامع لب أصحابها المربين، وأوحت إليهم بإقحامه في الكتاب المدرسي؟ هل هناك أقبح وأشنع من أن يدعو إلى الرذيلة من يدعي القيام بمهمة التربية والحث على الفضيلة؟

وتعالى معي أيها القارئ إلى الصفحة 208 من نفس الكتاب، توجد ثماني صور ملونة حيث نشاهد تلك الفتاة الطالبة بالسنة الثالثة الثانوي والتي بعد ما يئست من النجاح في البكالوريا قررت ولوج عالم الغناء.

في الصورة الأولى توجد الفتاة الطالبة بريجيت عند السياج الحديدي لمدخل الثانوية، كما تحتوي الصورة على الكلمات الآتية: «إلى اليوم الذي تواعد معها شخص يدعى جان مارك عند شباك الثانوية». في الصورة الثانية بريجيت تسلم على جان مارك ويتعارفان، في الصورة الثالثة قال لها جان مارك: «هل سبق لك أن غنيت مع مجموعة»؟ فأجابت: «لا، لكن قيل لي بأنني أحسن الغناء». في الصورة الثالثة نشاهد بريجيت عند خروجها من الثانوية وهي تقول: «لن انجح أبدا في امتحان الباكالوريا». ثم في صورة التي تليها نجدها في غرفتها تتصفح جريدة ، وتقرا زاوية «الإعلانات الصغيرة» وتقول لا بد أن أعثر على عمل في هذا الصيف. وفجأة تلألأ وجهها فرحا.

وفي الصورة الخامسة بعدما وقع بصرها على الإعلان التالي: «فرقة من الموسيقيين الشباب يبحثون عن مغنيه..» فهمست إلى نفسها: «لم لا أكون أنا؟». وهكذا نجدها في الصورة السادسة أمام صندوق بريدي تلقي فيه برسالة تبعثها إلى الفرقة الموسيقية المذكورة.

هذه القصة تعبر عن جانب من حياة عدد كبير من طالبات المجتمعات الغربية، وتصور لنا مدى التحرر الأخلاقي الذي تمارسه الأنثى هناك، فليس لأحد الحق في أن يراقب سلوكها وأعمالها، أو يمنعها من تحقيق رغبتها وإطفاء نار شهوتها.

ما موقع هذه القصة أو هذا الدرس «التربوي الأخلاقي» من الكتاب المدرسي؟ وما هي الفائدة المرجوة منه؟ في الحقيقة مهما تكن أهداف مؤلفي الكتاب أو المسؤولين التربويين أو المشرفين على البرامج التربوية ، فإن هذا الدرس يعتبر تحريضا وتشجيعا للفتاة الطالبة المغربية على تعاطي الغناء والاستهتار بالقيم الاجتماعية، التي تحافظ على كرامة المرأة وحرمتها، إنه درس يراد منه تأجيج الصراع بين الأبناء والآباء، وإحداث الشروخ الخطيرة في جسم الأسرة.

4-1-2- الحب والغزل

في الصفحة 169 من الكتاب المدرسي نفسه، نجد نصا طويلا للكاتب والروائي الفرنسي كي دوماباسان، يتحدث فيه عن صديق له يعاني آلام فراق وموت محبوبته: "... لقد كان أحد أصدقاء أيام الشباب، افتقدته منذ خمس سنوات... بعد أن أغرم بفتاة وأحبها حبا جنونيا، تزوجها في جو من السرور والوجد...غير أنه لم يمض على زواجهما سنة، حتى فوجئ بموتها على إثر مرض أصاب قلبها...إنها بلا شك قتيلة الحب نفسه".

ثم نعثر بعد ذلك على نص غزلي من غزليات الشاعر الماجن شارل بودلير جاء فيه:

" دعيني أتنسم طويلا رائحة شعرك، وأغمس وجهي فيه مثل إنسان ظمآن وسط مياه عين... آه لو كنت تعلمين هذا الذي أرى والذي أحس به وأسمعه من خلال شعرك"...

شعرك يخفي حلما مليئا بالأشرعة والصواري والبحار الواسعة، تلك التي تحملني رياحها إلى الأقاليم الساحرة...

دعيني أعض طويلا ضفائرك الثقيلة السوداء... [311]؟؟؟

تصور معي أيها القارئ وقع كلام الأستاذ وهو يشرح النصين في قلوب الطلبة والطالبات، ويأخذ بأيديهم إلى عالم الحب والغزل، ويطلعهم على مفاتنه وجماله، أين هو الحياء؟ أين هي الفضيلة؟ أين هي رسالة المربي ؟ إن هذين النصين يضفيان على موضوع الحب الحيواني قداسة ما بعدها قداسة، ويجعلان منه القطب الذي تدور حوله رحى الحياة الإنسانية، ومن هنا فإنهما يدعوان الطالب والطالبة إلى سلوك الطريق المؤدي لممارسة الرذائل.

ومما جاء في الأسئلة المتعلقة بتحليل النص الثاني:

" بين كيف أن شعر المرأة يحمس ويثير الشعور والخيال، ثم ما هو العامل الذي يمنحه هذه القوة؟"

4-1-3-السينما والغناء

إن المطلع على الكتاب المدرسي لمادة اللغة الفرنسية، يجده زاخرا بصور النجوم السينمائية والغنائية، وكذا بعض النصوص والمواضيع التي تتناول مجال السينما والغناء، ولقد أبى أصحابنا "المربون" ومؤلفو هذا الصنف من الكتاب المدرسي إلا أن يثروه ويغنوا مادته بعرض نجوم السينما والغناء وذلك إتماما للفائدة !! وتحقيقا لكل شروط الاستغراب.

وهكذا في كتاب السنة التاسعة من التعليم الأساسي[312]، نجد في الصفحة رقم 8، صورة لممثلين بلجيكيين وهما: فيليب تورك وبوب دوكروط، مع ترجمة لحياتهما وأعمالهما السينمائية.

---

311 Royaume du Maroc , Ministère de l’éducation national, « Manuel de français 3éme année secondaire, p.336. 1995.

وفي الصفحة رقم 45 تطالعنا صورة بالألوان لكل من السينمائي الفرنسي آلان دولون، والمغني الأمريكي ميكائيل جاكسون.

وفي الصفحة التي تليها نجد وجوها أخرى ترمز إلى الغناء والسينما، عبد الوهاب الدكالي، محمد عبد الوهاب، ولويس دوفونيس... ونقرأ في الصفحة 45 كلاما عن النجوم الخمسة جاء فيه: " هذه صور تمثل شخصيات معروفة لديكم بكل تأكيد، حاولوا أن تجمعوا-خارج القسم- ما أمكنكم من المعلومات المتعلقة بأولئك الشخصيات وبطريقة يمكنكم معها الإجابة عن أسئلة زملائكم".

وفي الصفحة 245 يوجد تمرين إنشائي صغير نلمس من خلاله كيف يحاول" المربون" غرس محبة النجوم السينمائية وغيرها في قلوب الناشئة.

" اكتب بدورك رسالة لأحد تعبر فيها عن إعجابك به.

وهكذا يمكنك أن تكتب إلى:

- نجم سينمائي
- نجم رياضي
- نجم في الغناء
- صديق أو صديقة
- أمك أو أبوك

[312] Royaume du Maroc , Ministère de l'éducation national, « Manuel de français Neuvième année fondamentale, librairie des écoles casablanca. 1995

- أستاذك."

وفي كتاب السنة الأولى من التعليم الثانوي نجد المغني ميكائيل جاكسون من جديد في أربع صور ملونة (ص192). وفي الصفحة 270 يوجد كلام عن فيلم "ليلة القدر" للمخرج الفرنسي نيكولا كلوتز، ذلك الفيلم الذي يصور أحداث "الرواية" الساقطة التي كتبها الطاهر بن جلون.

وفي كتاب السنة الثانية يمكن قراءة «وجه السينما المغربية» في الصفحة 17 حيث تم التركيز حول أول ممثلة مغربية «إيطو بنت لحسن» من مواليد تافيلالت في بداية العشرينيات، وقد مثلت أدوارا سينمائية تحت إشراف كثير من المخرجين مثل أورسون ويلز وبارتييه وزوبادا وغيرهم. وارتبطت بعلاقة الصداقة مع أورسون ويلز أثناء تصوير فيلم «الوردة السوداء» بتافيلالت سنة 1949.

وفي الصفحة 26 نشاهد صورا لأربعة نجوم غربية، ثم في الصفحة 110 توجد صورتان للمغني الراقص طرافولتا ... وأخيرا نقرأ في الصفحة 172 موضوعا في مدح السينما.

لعل الصور والنصوص المبثوثة في كتب مادة الفرنسية والتي تمت الإشارة إليها، تكون كافية لإعطائنا فكرة واضحة عن مدى تجذر الاستغراب الأخلاقي في عقلية «المربين» الذين سهروا على تهيئ مثل هذه الكتب المدرسية.

إن كتاب مادة الفرنسية ابتداء من مستوى التاسعة إعدادي يعتبر دعوة صريحة لتقمص أخلاق وعادات الغربيين، التي لا يشك عاقل مؤمن بمبادئ الأخلاق السامية في أنها أبعد ما تكون عن الأخلاق الإنسانية الطاهرة الشريفة.

ومن ثم فإن هذا الكتاب من جهة يتناقض جوهريا مع ذاته أو مع وظيفته الأصلية، تلك الوظيفة التي تكمن في معنى التربية باعتبار أن التربية هي محور كل كتاب مدرسي.

ومن جهة أخرى فإنه يضرب بعرض الحائط كل المقدسات الدينية والأخلاق والعادات الأصلية، وينال من الشخصية الإسلامية المغربية - التي بالرغم مما علق بها من الشوائب - فإنها لا ولن ترضى أن يكون ميكائيل جاكسون أو آلان دولون أو بودلير ومن على شاكلتهم من الخنافيس والمجن، نماذج تحتذى أو أعلاما يقتدى بها.

وإذا علمنا ضعف الوازع الديني والحصانة الخلقية عند التلاميذ والطلبة، أمكننا تصور الآثار السلبية لتلك النصوص والصور على عقليتهم وسلوكهم، خصوصا أن الصور الغربية، سواء انتمت إلى عالم الكائنات الحية والأشياء، أو عالم المعاني والأفكار المتضمنة في النصوص المعروضة، هي بمثابة البث والإرسال. في حين أن التلميذ يقف موقف المتلقي والمستهلك. مع مرور الزمن تتفاعل صور تلك الكائنات والأشياء والأفكار في نفسية التلميذ، وتترسخ في ذهنه عبر آلية التقمص فيرق الحجاب بين ذاته وبين الآخر؛ وينظر إلى صورته في مرآة الغربي فيستحيلها ويتلذذ بها فيطلب المزيد من البث والإرسال ويتهافت على كل ما يأتي ويصدر عن الغرب ويطلبه، لذلك يكون مستغربا أي طالبا للغرب حضارة وقيما.

4-1-4- أسباب الاستغراب الأخلاقي في مادة اللغة الفرنسية

ويمكن الاقتصار على عاملين أساسيين ومباشرين في فهم ظاهرة الاستغراب الخلقي في الكتاب المدرسي لمادة اللغة الفرنسية؛ العامل الأول لغوي بحث، والعامل الثاني له علاقة بالتعليمات الرسمية المختصة بتعليم اللغة الفرنسية.

العامل اللغوي:

إن مما هو بديهي عند العلماء واللغويين منهم خاصة، أن اللغة والثقافة في التحام دائم ويشكلان وجهين لموضوع واحد، ذلك أن اللغة ليست وسيلة للتواصل فحسب، وإنما هي أيضا ناقلة للثقافة التي ينتمي إليها. أو بعبارة أخرى فإن اللغة ليست مجرد وسيلة لنقل الأفكار، وإنما هي ذات ارتباط وثيق بالأفكار التي تنقلها، وذات تأثير فيها وتأثر بها. كما أن اللغة تؤثر في الشخص الذي يتحدث بها ويمارسها تأثيرا لا حد له، يمتد إلى تفكيره وإرادته وعواطفه وتصوراته وإلى أعماق أعماقه، وإن جميع تصرفاته تصبح مشروطة بهذا التأثير ومتكيفة به.

وبما أن طابع الثقافة الفرنسية علماني ومادي، فإن الأخلاق والقيم الاجتماعية السائدة في فرنسا كانت من جنس تلك الثقافة، فالإباحية والانحلال الخلقي وغير ذلك تبدو عند الفرنسي أمورا عادية، بل وربما عبرت عن الحرية في «أسمى» معانيها. ولما كانت اللغة الفرنسية وعاء لثقافة منحطة أخلاقيا ولم يكن غريبا أن تكثر فيها الكلمات والألفاظ والأمثال والمعاني الساقطة وكفى بأدبها - شعرا ونثرا - دليلا على ذلك، ومن هنا فإن مؤلفي الكتاب المدرسي لمادة الفرنسية انساقوا مع تيار الثقافة الفرنسية واستعذبوا كثيرا من النصوص بالرغم من مضمونها الأخلاقي وأقحموها في ذلك الكتاب.

عامل التعليمات الرسمية :

إن المطلع على التعليمات الرسمية المتعلقة بتعليم اللغة الفرنسية، انطلاقا من الثمانينات[313] ، يجدها تنص على أن "الانفتاح" على ثقافة وحضارة الآخر؛ أي الغرب، يعتبر من أهم الغايات المستهدفة من تعلم التلميذ المغربي للغة الفرنسية. إن اللغة

313- راجع مثلا منشورات "وزارة التربية الوطنية، مديرية التعليم الثانوي، قسم البرامج" سنة 1985 إلى 1995، الملفات التربوية الخاصة باللغة الفرنسية.

الفرنسية بالنسبة لهذا التلميذ وسيلة للحصول على ثقافة مغايرة. وبما أن نصوص هذه التعليمات لم تشر إلى استحضار المعيار الأخلاقي، حين اختيار النصوص الأدبية، والفكرية، والتربوية، المتعلقة بمادة اللغة الفرنسية، فإن الكتاب المدرسي المتعلق بهذه اللغة صدر طافحا بالنصوص اللأخلاقية واللاتربوية.

مما لاشك فيه أن الاهتمام باللغات الأجنبية وتعليمها في المدارس والمعاهد والمؤسسات التعليمية، بات أمرا ضروريا وحيويا في وقتنا المعاصر، لأسباب اقتصادية وثقافية وسياسية واجتماعية. كما أن تطور تقنيات التواصل بشكل قوي ومدهش زاد في تعميق العلاقة الثقافية بين شعوب الأرض، مما لزم عنه الزيادة في الإقبال على تعلم مختلف اللغات العالمية. بيد أن هذه الظاهرة لا تخلو من انعكاسات سلبية، إذا لم يكن ثمة توازن اقتصادي وثقافي وسياسي، بين الشعب المتعلم والشعب الذي يملك اللغة المطلوب تعلمها، أو أن أحدهما كان مستعمرا من قبل الآخر، وكلا العلتان - ويا للأسف - متواجدتان فيما يخص العلاقة بين الشعب المغربي والشعب الفرنسي، وليت تعلم أبنائنا اللغة الفرنسية كان من أجل امتلاك ناصية تلك اللغة في حد ذاتها لاستعمالها كأداة معرفية وثقافية، إذ لو كانت الغاية كذلك لهان الخطب.

إن هذا الانفتاح الذي تنص عليه التعليمات الرسمية وكما يتصوره المسؤولون عن التربية والتعليم والثقافة عندنا، وكما يتخيله مؤلفو الكتب المدرسية لمادة الفرنسية، هو ما أسميه بالاستغراب، وكثيرا مما يحلو لبعض «مثقفينا» المستغربين أن يماثل بين انفتاحنا هذا وانفتاح المسلمين الأوائل على ثقافتي الفرس والروم، ونهلهم من علوم اليونان ومنطقهم، لكن شتان ما بينهما، وإذا أردنا أن نوجز الكلام في هذه النقطة، قلنا إن هذا انفتاح ذل وذاك انفتاح عز.

وعملا بمنطق الانفتاح اللامشروط عكف أولئك المؤلفون على جمع نصوص تحتوي الطم والرم، وصورا - تمت الإشارة إليها - غاية في السخافة واللاخلاقية.

ومن جهة أخرى فإن منطق الحضارة الغربية يلزم المنفتح عليها أن يلغي ذاته ومقوماته الثقافية والحضارية. وهذا ما يؤدي - كما هو ملاحظ - إلى ذوبان ثقافته وحضارته في حضارة الغرب، ولقد أثبتت بعض الدراسات الأنتروبولوجية المتعلقة بالمجتمع الغربي[314] أن الغربيين بسبب غرورهم وإعجابهم بأنفسهم، يعتقدون أن كل الحضارات والثقافات ينبغي أن تتلاشى وتفنى في حضارتهم، ومن ثم نلمس كيف يسعى هؤلاء بما أوتوا من تقنيات ووسائل إيديولوجية، للقضاء على كل حضارة أو ثقافة مناوئة لحضارتهم أو مغايرة لها، لأن وجود أي تصور مختلف عن الكون والوجود يعد في نظرهم تهديدا لكيانهم ووجودهم.

"بما أن الحضارة الغربية تسعى للقضاء على غيرها من الحضارات، فإنه يمكننا نعتها بكونها "لا حضارة" Décivilisation" إن الحضارة الغربية لا تقبل غيرها من الحضارات ولذا فهي تعمل جاهدة لتخريبها... إن الغرب عالم وحيد، يدعو إلى الإنسان الوحيد والأمة والوحيدة والحضارة الوحيدة، وكل ما يتعلق بالكثرة أو بالإنسانية بمعنى الجمع والكثرة يعتبر محظورا ومرفوضا[315].

[314]- انظر مثلا كتابات ك. ليفي ستراوس حول الثقافة الغربية مثل كتابه " الإنسان والثقافة".

-[315]R. Jaulin “la décivilisation politique et pratique de l’éthnocide » Editions Complexe Bruxelles 1974 P 65 et 83.

4-2- مادة الفكر الإسلامي والفلسفة

4-2-1- تمهيد

لا شك أن القارئ لعنوان كتاب: "الفكر الإسلامي والفلسفة"، سيتصور للوهلة الأولى أن نصف ما ورد فيه متعلق بالفكر الإسلامي والنصف الآخر يضم مباحث في الفلسفة، في حين أن واضعية أفردوا للفلسفة الغربية والعلوم الإنسانية خمسة أسداس مجموعه، وخصصوا للفكر الإسلامي سدسا واحدا، أي خمسين صفحة من مجموع ثلاثمائة صفحة. كما أنهم لم يلتزموا بما وضعوه كعنوان لمؤلفهم، ذلك أنهم بدلا من أن يناقشوا في السدس الأول من هذا الكتاب المدرسي قضايا متعلقة بالفكر الإسلامي الواسع، تحدثوا فقط عن الجانب الفلسفي في الإسلام، فتناولوا تحت عنوان: مكونات الفكر الفلسفي في الإسلام، ثلاثة مباحث: أ- مبحث علم الكلام (مع التركيز بالأخص على المعتزلة) ب- مبحث العقل والنقل ج- مبحث التصوف.

يستفاد من هذا، أن وضع كلمة الفكر الإسلامي على واجهة الكتاب المدرسي ليس إلا نوعا من أنواع التمويه. بالإضافة إلى اختزال الفكر الإسلامي بأجمعه في الجانب الفلسفي فقط، ينم عن شذوذ وضعف في الرؤية وفي التصور المعرفي عند واضعي الكتاب. ثم إن الجانب الفلسفي - الذي تم التركيز عليه واعتباره رمز الفكر الإسلامي - يمثل بميتافيزيقيته المتجذرة في الأفلاطونية والأرسطية، أغرب كتلة نظرية دخيلة تسربت إلى جسم الفكر الإسلامي. وليس أدل على كونها دخيلة وأجنبية من موقف حكماء الإسلام وعلمائه كالشافعي وابن تيمية وابن العربي المعافري وابن خلدون وغيرهم، من منطق وفلسفة اليونان الميتافيزيقية.

ومما لا ريب فيه أن الفكر الفلسفي الميتافيزيقي على الخصوص يتنافر مع روح التجربة والاستقراء، فالتاريخ يخبرنا أن فلاسفة اليونان يمتهنون العمل اليدوي، ويحتقرون المهن والعلوم التجريبية المادية، لأن عقولهم كانت متعلقة بعالم المثل والعالم الإلهي، حتى أطلق عليهم متفلسفة الإسلام اسم "الفلاسفة المتألهون" وعلى رأسهم أفلاطون.

ثم إن الفلسفة في العصر الحديث لم يكتب لها الاستمرار في أوربا، إلا عندما سقطت من السماء إلى الأرض بصفة نهائية، وأصبحت مادية صرفة خصوصا مع فلاسفة القرنين 18 و 19م. بعد ذلك طردت تماما من حقل المعرفة، وأصبحت في القرن العشرين بلا موضوع مستقل، بعدما استقلت العلوم الإنسانية وأخذ كل علم إنساني أو طبيعي مكانه داخل المجال العلمي والمعرفي، وبقيت الفلسفة تدور وتنتقل في متاهات ومعاناة مادية ممزوجة بنوع من الميتافيزيقا الأرضية. وهذا ما جسدته الوجودية ثم البنيوية فالفلسفة التفكيكية أخيرا.

إن التعارض الحاد القائم يبن روح التفكير العلمي والاستقرائي والتجريبي، الذي ساد أوربا خلال القرون الأخيرة، وروح التفكير الفلسفي المحض الذي يأبى - بالرغم من اتجاهه المادي الأخير، ومحاولته لتمثل عقلية الإنسان الغربي المعاصر - إلا أن يحلق في أجواء ميتافيزيقية، هذا التعارض الحاد والعميق هو الذي أدى إلى امتهان واحتقار الفكر الفلسفي المعاصر في الغرب. وعلى سبيل المثال فإن إشكالية الوجود والعدم، التي أفرد لها الفيلسوف جان بول سارتر، مجلدا ضخما وناقشها مناقشة ميتافيزيقية أرضية عميقة، هذه الإشكالية لم يكن لها صدى قوي في الأوساط الأوربية المثقفة باستثناء المجموعات القليلة المهتمة بالفلسفة، لأنها لا تعكس روح الفكر الأوروبي وتوجهاته العلمية والعملية وإن كانت تعبر إلى حد ما عن أزمة الحضارة الغربية.

ولعل هناك تشابها بين هذا الموقف الغربي من الفلسفة المحضة وبين الموقف الإسلامي منها، يقول سامي النشار: «لقد سارت الفلسفة اليونانية على المنهج الذي خطه لها سقراط حين جعل غايتها الأساسية البحث عن الماهيات أو الجواهر الثابتة للأشياء، الشيء الذي دفع بأفلاطون إلى تطوير الماهيات هذه فقال "بعالم المثل" المجردة التي يرجع إليها كل شيء في العالم المجسوس، وجعل غاية الفيلسوف إدراك ذلك العالم المجرد بصفة دائمة ومستمرة... ثم جاء المنطق الصوري الأرسطي يؤكد بصفة نهائية عزوف الفكر اليوناني عن التجربة والتقليل من شأن الاستقراء، واعتباره من المستويات السفلى من المعرفة... وهذا كله يتعارض كليا مع طبيعة الفكر الإسلامي انطلاقا من القرآن الكريم حتى مفكري الإسلام، ذلك الفكر الذي أثبت تشبثه الدائم بالتجربة واعتبارها والعقل، عنصرين لا ينفصلان أبدا في كل محاولة "للمعرفة الصحيحة". ومن ثم جاء عزوف مفكري الإسلام عن الخوض في كل تفكير ميتافيزيقي أو البحث عن الجواهر كما يفعل الفلاسفة اليونان، وفضلوا البقاء ضمن ميدان التجربة وميدان "خصائصها" المحسوسة»[316].

ومن ناحية أخرى يرى القوميون واليساريون في المجتمعات الإسلامية أن انتصاب الفلسفة وقيام المشروع الفلسفي شرط أساسي للانخراط في الحداثة الفكرية ومسايرة العصر، ويرون "أن الفلسفة العربية المعاصرة وعت تماما ضرورة محاورة الواقع العربي للمساهمة في تطوير البنية الفكرية العربية وجعلها أكثر قدرة على فهم العصر والتحاور معه".

لكن ماذا يقصد هؤلاء بالفلسفة العربية المعاصرة؟ لعلهم يقصدون بها محاولات الفلسفية التي ظهرت عند بعض المفكرين العرب في القرن العشرين، مثل محاولات عبد الرحمن بدوي، وعزيز الحبابي، وإلياس مرقص وغيرهم. حتى لو فرضنا أن إنتاج هؤلاء

[316]- سامي النشار (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) دار المعارف مصر ج 1 ص 33-34.

الأشخاص يمثل إنتاجا فلسفيا، فهل يمكن اعتباره عطاء ذاتيا وإبداعا أصيلا؟ كلا إنه عطاء قائم على الاستيراد والتقليد وخاضع لقانون الغالب والمغلوب.

إن من المشتغلين بالفلسفة في العالم الإسلامي، من اهتم بتعريب وترجمة التراث الفلسفي الغربي، ومنهم من أعلن انتماءه إلى مذاهب فلسفية معينة لاعتقاده أنها أكثر تلاؤما مع واقعنا الاجتماعي والثقافي، فالماركسيون ظنوا أن الفلسفة الماركسية تمثل فلسفة العصر، واعتبروا تمثلها شرطا أساسيا لتقدم مجموعاتنا وتحررها، بينما اتجه آخرون للدعوة إلى الفلسفة الوضعية باعتبارها مناهضة للميتافيزيقا.

وفي إطار إحياء الفلسفة الإسلامية مال بعضهم (حسين مروه، طيب تيزني...) إلى فرض قوالب التصور المادي للفلسفة الماركسية على التفلسف الإسلامي، وهكذا جعلوا من فلسفة الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، فلسفة عقلانية مادية أكثر منها ميتافيزيقية. ويتبين من هذا إلى أي حد لعبت إيديولوجية الفلسفة الماركسية بعقول هؤلاء المقلدين البلهاء، فأعمت بصيرتهم وجعلتهم كالببغاوات يرددون أقوال وأفكار أسيادهم. وقد يتساءل البعض الآن: ما هي الوضعية العقلية والنفسية لهؤلاء المستغربين إزاء "مشروعهم العقلي الجبار" في "مركسة" التفلسف الإسلامي بعد أن غاب ضياء الفجر الكاذب عن التحليل الماركسي واتضحت للعالم خرافة النظرية العلمية الماركسية؟

وهناك من يدعو إلى إحياء التفلسف الإسلامي وإدماجه في ثقافتنا المعاصرة، باعتبار أن متفلسفة الإسلام كانوا مرموقين في العلوم الأخرى كالطب والكيمياء والتاريخ. بيد أن شواهد التاريخ تثبت عكس هذه الرؤية، فقد بزغ كثير من المسلمين في علوم معينة دون أن يكون لهم مذهب فلسفي معين، ومن بينهم على سبيل المثال ابن زهر الطبيب الأندلسي مكتشف الدورة الدموية، والإدريسي عبقري الجغرافية وان خلدون واضع أسس علم

العمران والاجتماع البشري، ومصحح منهج التاريخ، وابن الهيثم صاحب الاكتشافات في العلوم البصرية والبيروني وغيرهم.

ثم ما معنى إحياء الفلسفة الإسلامية؟ هل معناه إعمال النظر في هذا التراث الفكري وما يضم من علوم منطقية وطبيعية، قصد الاستفادة منه بعد تنقيحه وتصفيته من الشوائب، وإعادة توظيف ما يمكن توظيفه مما يتعلق بالمنهج المنطقي المعرفي، والمنهج الاستقرائي العلمي، وكذا الحقائق العلمية المختلفة؟ أم أن المقصود من الإحياء؛ التركيز على القضايا الفسلفية المحضة والأمور الميتافيزيقية التي استنزفت - زمن طويلا - عقول كثير من المتفلسفة وعلماء الكلام؟

إذا كان المعنى الأول هو المراد بالإحياء، فأكرم به من مراد وأنعم. ويا ليتنا وفينا تراثنا العملي والمعرفي حقه، ولم ندخر وقتا في العمل على استنطاق روح هذا التراث واستلهام ذخائره وكنوزه. أما إن أريد به المعنى الثاني فما أشأمه من اختيار. وماذا عسانا نستفيد من إثارة قضايا وتصورات فلسفية ميتافيزيقية مثل العقل الأول والعقول العشرة التي فاضت عنه، والعقل الفعال عقل فلك القمر واهب الصور العقلية للإنسان، أو ممكن الوجود بغيره، وواجب الوجود بذاته، أو حدوث العالم وقدمه، أو الجزء الذي لا يتجزأ وعلاقته بالمشيئة والإرادة، إلى غير ذلك من القضايا التي لعب فيها، التأثير اليوناني وتأثير العقائد الشرقية دورا خطيرا.

ومال بعضهم في العقود الأخيرة من هذا القرن مثل محمود قاسم، إلى اعتبار فلسفة ابن رشد نموذجا للعقلانية الإسلامية، ومن هنا يجب اقتفاء أثر هذا الفيلسوف و "تجديد العقلية العربية انطلاقا من قراءة جديدة لنصوص الفلسفة الرشدية". لكن المسألة في الحقيقة لا تعدو أن تكون دعوة جديدة لترجيح للعقل على النقل. فلقد أصبح ابن رشد ممثلا للمشائية الأرسطية في الأندلس، ووقع تحت تأثير الفلسفة اليونانية التي كانت

وقتئذ تشكل إيديولوجيا من إيديولوجيات العصر، إن صح التعبير، ولعل شأنه في ذلك شأن كثير من المعاصرين الذين تأثروا بالايديولوجيات الاشتراكية والليبرالية، وبحثوا في كثير من النصوص الدينية لكي يبرروا بها موقفهم فقالوا بأن الإسلام يدعو إلى الليبرالية ويدعو إلى الاشتراكية.

إن كل محاولات الفكرية والفلسفية التي حاولت أن تعطي للعقل مجالا أكثر مما منحه إياه خالقه، باءت بالفشل واصطدمت مع نصوص الكتاب والسنة القاطعة، فكما كانت محاولة ابن رشد - في الفلسفة التوفيقية - صيحة في واد، كذلك عرفت الدعوة إلى التوفيق بين الإسلام والإيديولوجيات المعاصرة فشلا ذريعا.

4-2-2- في العلوم الإنسانية: علم النفس أو البعد السيكولوجي

4-2-2-1- التحليل النفسي

يأخذ مصطلح التحليل النفسي أكثر من دلالة، ويقصد به: "منهج خاص في العلاج الطبي ابتكره الأستاذ فرويد لشفاء طائفة معينة من الاضطرابات العصبية، وهذا المعنى المحدود هو الذي استخدم فيه أول الأمر. ولما كان اهتمام فرويد منصبا - في الأساس - على تحديد ميكانيزمات الحياة النفسية التي لا نشعر بها، فقد اعتبر التحليل النفسي: فنا خاصا للبحث في أعماق النفس. إلا أن تشعب الميادين التي امتدت إليها اهتمامات علماء التحليل النفسي، بما فيه رائدهم فرويد، كالاهتمام بالأحلام، والنكت والنسيان، والإبداع الفني، والظاهرة الدينية، والقيم الأخلاقية، ونشوء الحضارة والتاريخ الإنساني، والميدان الاتنولوجي... كل ذلك جعل الرصيد المعرفي لمدرسة التحليل النفسي واسعا ولا يقتصر على "فن العلاج"، ومن ثم كان التحليل النفسي يقصد به: "... المعرفة التي اكتسبناها من تطبيق هذا المنهج (أي التحليل النفسي كمنهج علاجي)". والتحليل النفسي بذلك يرادف: "علم اللاشعور"، بمعنى إذا كان التحليل النفسي بدا خطواته

الأولى في ميدان الطب، وفي دائرة ضيقة منه هي "الأمراض العصابية"، فإن ميل فرويد إلى "التنظير" و"التفلسف" فتح أمام التحليل النفسي أكثر من أفق فكري وفلسفي خاصة عندما عزم على وضع نظرية متكاملة في الغرائز. والنظرية عادة ما تتجاوز المعطيات التجريبية والملاحظات الإكلينيكية إلى مستوى التعميم والتجريد، الشيء الذي انتهى على "تجاوز حدود التحليل النفسي". فبالاحتكاك بميادين مختلفة والحوار مع دوائر ثقافية مباينة للميدان الطبي: "أصبح لفظ التحليل النفسي ذاته لفظا مبهما، فبعد أن كان في الأصل اسما لوسيلة علاجية خاصة، أضحى الآن فضلا عن ذلك، اسما لعلم العمليات النفسية اللاشعورية"[317].

لقد ذهب الباحثون الغربيون إلى أن التحليل النفسي لم يقتصر تأثيره فقط في التيارات الفلسفية الحديثة كالوجودية، والبنيوية، والشخصانية... بل كان له أبلغ الأثر في علم النفس وسائر العلوم الإنسانية الاجتماعية، والتربوية، والسياسية، والتاريخية وكذا في الآداب والفن. إن علم الاجتماع الغربي يستخدم على نطاق واسع، التحليل النفسي لدراسة الشخصية والمجتمع لدرجة أصبح معها التفسير الفرويدي لمختلف الظواهر الاجتماعية، نوعا من النموذج المقولب الذي بواسطته يمكن تفسير كل شيء. ولما كثرت الإشارة من قبل علماء الاجتماع، إلى تكامل نظريات التحليل النفسي وعلم الاجتماع، برزت الدعوة إلى تطوير علم جديد هو "سوسيولوجيا التحليل النفسي"، كما يعتبر "التحليل النفسي التاريخي" نفسه علما مستقلا يربط تاريخ الأحداث التاريخية، ونشاط وأعمال رجال الدولة والزعماء السياسيين، ربطا مباشرا بفهم التحليل النفسي للمادة التاريخية.

317- وزارة التربية الوطنية (المؤلفون) الفكر الإسلامي والفلسفة "السنة الثالثة الثانوية" ... ص278.

وتأثر القانون الجنائي أيضا بنظريات التحليل النفسي، ذلك أن بعض كتابات فرويد تضم أفكارا تتعلق بفهم التحليل النفسي لسيكولوجية المجرم، وهذا الفهم يأخذ به كثير من العاملين في مجال الحقوق والقانون.

إن سلوك الفرد المخالف للقانون له علاقة - عند فرويد - بما يتميز به الإنسان من شعور بالذنب ناجم عن "عقدة أوديب". وهو رد فعل على النوايا الإجرامية في سن الطفولة عندما يطمح الطفل بصورة لا شعورية إلى إبعاد أبيه، والحلول محله في علاقات غرامية مع أمه. إن مواضيع التحليل النفسي استقطبت ألوانا من الإبداع الأدبي مثل مسرح العبث والسريالية والدراما، وشعر الاعتزال والانقطاع عن العالم، وفنونا من الأدب المنثور. واكتسبت أفكار ونظريات التحليل النفسي شعبية خاصة وانتشارا كبيرا في الأدب الغربي، المعاصر كما أن كتابات بعض الأدباء من أنصار الاتجاه الفرويدي، تركز على الخلفية الجنسية لمواقف الفرد الحياتية.

ومن ناحية أخرى فإن التحليل النفسي هو علم الشخصية، والشخصية في مجموعها كما تصورها فرويد تتألف من ثلاثة أجهزة رئيسة: الهو والأنا الأعلى. إن هذه الأجهزة الثلاثة تؤلف عند الشخص السليم عقليا، كيانا متجانسا، وتمكنه من ممارسة نشاطه بطريقة جيدة وفعالة، في حين إذا اضطربت موازين تلك الشخصية قيل عن الشخص إنه شاذ.

"والهو" منبع الطاقة البيولوجية والنفسية التي يولد الفرد مزودا بها، فهو يضم الدوافع الفطرية التي ترجع إلى ميراث النوع الإنساني كله: الحاجات الفسيولوجية، وغريزة الجنس، وغريزة العدوان، وبعبارة أخرى فهو طبيعة الإنسان الحيوانية قبل أن يتناولها المجتمع بالتحوير والتهذيب وهو جانب لا شعوري عميق (...)

والأنا هو جانب الشخصية يتكون بالتدريج من اتصال الطفل بالعالم الخارجي الواقعي عن طريق حواسه ... وهو مركز الشعور والإدراك والتفكير. وهو المشرف على أفعالنا الإرادية، كما أن للأنا وجهين؛ وجه يطل على الدوافع الفطرية الغريزية في "الهو"، والآخر يطل على العالم الخارجي عن طريق الحواس. ووظيفته هي التوفيق بين مطالب الهو والظروف الخارجية. و"الأنا الأعلى" هو جملة القيم والمعايير والمعتقدات والمبادئ الخلقية التي يستخدمها الفرد في الحكم على دوافعه وسلوكه، والتي يهتدي بها في تفكيره وأفعاله. إنه حصيلة عملية التطبيع الاجتماعي. وهو من حيث وظيفته جانب الشخصية الذي يوجه وينتقد ويوقع العقاب. أما من حيث هو قوة محركة فيمكن تعريفه بأنه استعداد لا شعوري دافع مانع رادع مكتسب على أساس من الخوف والحب والاحترام[318].

بعد هذه التوطئة، أعود إلى نص الكتاب المدرسي حول التحليل النفسي فأقول: إن مؤلفي الكتاب لم يهتموا بنقد نظرية التحليل النفسي بالرغم من الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه. ذلك أن النظريات كلما أغرقت في التجريد الفلسفي، كلما ابتعدت عن الرؤية العلمية". مما يثير الانتباه إلى أن فرويد قد عاش في جل كتاباته سواء المبكرة منها ك"تفسير الأحلام"، أو المتأخرة مثل "الأنا والهو"، و"ما وفوق مبدأ اللذة"، و"موسى والتوحيد" و"عياء في الحضارة"... نوعا من القلق المعرفي المتمثل في عدم إقراره صراحة بمشروعية "التأمل الفلسفي، كمساعد ورديف للبحث العلمي. فتارة يدعي أنه تجنب: "في حذر أي انغماس في صميم الفلسفة، وكان ما فطرت عليه من عجز فلسفي خير ميسر لهذا التجنب" وتارة يقول: "إنه لم يقرأ" "فاختر" و"شوبنهاور" و"نيتشه"... إلا بعد الوصول إلى اكتشافاته، ويستغرب من تطابقها مع أفكار أولئك الفلاسفة، وتارة يؤكد

---

[318]- د. احمد عزت راجح "أصول علم النفس" مطابع الأهرام التجارية القاهرة 1973 ص 410-144.

فرويد أنه ابتداء من كتابه "ما فوق مبدأ اللذة" قد أطلق" "العنان للميل إلى التفلسف الذي كبحته زمنا طويلا، وأعملت فكري في حل جديد لمشكلة الغرائز..."

ورغم هذا التصريح فإن فرويد طالما يحاول أن يجعلنا "نعتقد أن التحليل النفسي ليس (تصورا للكون)، ولا يمكن البتة أن يصبح كذلك"، بمعنى يعمل ما وسعه لتجنب الدخول في خانة الفلاسفة أو شغل حيز معين في سياق تاريخ الفلسفة، رغم أن تأملات فرويد – وأتباعه – لم تقتصر على الظواهر المرضية التي انطلقت منها، بل امتدت بعيدا إلى أن شملت الطبيعة والثقافة، والتاريخ، والدين، والحرب، والسياسة، والفن، والرياضة، والأساطير.. حتى أصبح التحليل النفسي – بجهازه المفهومي المنطلق من نظرية الغرائز ومفاهيم المقاومة والكبت والجنس واللاشعور، وخبرات الطفولة – يفسر كل ظاهرة انطلاقا من نفس التصور وبواسطة نفس المفاهيم، مع ذلك يتجنب ما أمكن إدراج نفسه في سياق الفلاسفة".

"إلا أنا نعتقد أن التحليل النفسي في حقيقة الأمر، لم يكن مجرد أسلوب علاجي في مجال الطب النفسي، بل هو عبارة عن منظرة شاملة للكون، بمعنى أنه فلسفة لها خصوصيتها المتمثلة في قولها بتصور خاص عن الإنسان والكون والمجتمع والتاريخ والحضارة، وهذا ما يمكن ملاحظته في ما سبق ذكره عن بنية اللاشعور عند فرويد من جهة، وما يمكن ملاحظته من خلال توضيح نظريته في الغرائز من جهة ثانية.

ورغم ما لقيت تاملاته وفرضياته من اعتراض علماء النفس والأطباء في عصره، باعتبارها مجرد "نزوة فلسفية" وشطحة من شطحاتها، رغم ذلك تمسك فرويد برأيه وسار قدما في أبحاثه، لم لا؟ وهو القائل: "لقد حافظ ذهننا على حرية اختراع صلات وعلاقات ليس لها من معادل البتة في الواقع". بناء على ذلك ما بقي شك في كون فرويد

كان فيلسوفا؟ [319]. لقد كان فرويد "طبيبا ومعالجا نفسيا وعالما فسيولوجيا. كان "فرويد" كل هؤلاء معا على حد سواء. ولكنه كان أيضا أكثر من هذا فيلسوفا. وقد وقعنا على إشارة إلى هذا في خطاب بعث به إلى صديق في سنة 1896 ذكر فيه: "لم أكتب كتابا أتمنى شيئا أكثر من المعرفة الفلسفية، وأنا الآن في طريقي إلى تحقيق هذه الأمنية بالانتقال من الطب إلى علم النفس[320].

معنى هذا أن فرويد يعتبر علم النفس فلسفة، وبالتالي فإن التحليل النفسي، الإبن الرضيع لعلم النفس، يكون قد نشأ انطلاقا من مبادئ فلسفية. إن النزاهة العلمية تقتضي أن تعرض ولو بإيجاز وجهة نظر بعض الأطباء والعلماء الذين عارضوا نظرية التحليل النفسي وقدموا الحجج على تهافتها وخاصة بعض زملائه ومعاصريه أمثال يونغ وآلدر وغيرهما، حتى يتمكن الطالب من تكوين تصور شامل عن نظرية التحليل النفسي، ونربي لديه ملكة النقد. إن مؤلفي الكتاب بالرغم من إشارتهم لعلاقة التحليل النفسي بالفلسفة، لم يتورعوا من إضفاء الشرعية العلمية على التحليل النفسي والمفاهيم المتعلقة به، مثل مفهوم اللاشعور وغيره من المفاهيم كما سيتبين بعد قليل، كما أنه كان ينبغي لهم أن يميطوا اللثام عن نظرية التحليل النفسي، انطلاقا من شخصية مؤلفها فرويد، وتكوينه الثقافي والعقدي، لا سيما أن الفكر الفلسفي باعتباره فكرا ذاتيا له علاقة متينة بشخصية الفيلسوف ومذهبه في الحياة وتصوره للوجود. ويعتبر الكاتب الفرنسي المعاصر دافيد باكان، من بين كبير من الكتاب والباحثين الذين اهتموا بإبراز الارتباط بين نظرية التحليل النفسي، والعقيدة اليهودية عند فرويد.

---

[319]- وزارة التربية الوطنية: الفكر الإسلامي والفلسفة (الكتاب المدرسي) ص 284 - 285.

[320]- كلفن هال "أصول علم النفس الفرويدي "ترجمة دم فتحي الشنيطي / دار النهضة العربية بيروت 1970ص2.

"أتى والد فرويد من غاليسي، حيث تسود الهاسيدية، وهي شكل متأخر وواسع الانتشار من الصوفي واليهودية، يقول فرويد في رسالته إلى راباك، أن والده أتى من وسط هاسيدي"[321].

"فهو على سبيل المثال يقر بإحساسه بيهوديته في "حياتي والتحليل والنفسي" إذ يقول:

"ولدت في السادس من آيار - مايو 1856، في فراييورغ بمورافيا، كان والدي يهوديين وبقيت أنا كذلك".

ويتكرر هذا التوكيد حين دخوله الجامعة.

"عند التحاقي بالجامعة عام 1873 عانيت من خيبة الأمل الشيء الكثير، فقد واجهت التزاما غريبا، كان علي أن أشعر أنني دون غيري من الناس وأنني غريب عنهم لأنني كنت يهوديا..." ثم يجزم بفعالية التأثير التوراتي عليه.

"إن استغراقي المبكر في التاريخ التوراتي (منذ تعلمت القراءة تقريبا) كان له، كما اكتشفت ذلك فيما بعد، تأثيرا ثابتا على وجهة اهتمامي"[322].

"من الممكن القول أن هناك استعدادا ثقافيا بين يهود فيينا للتحليل النفسي، ذلك أو أول مستمع لأفكار فرويد عن التحليل كانت؛ "جمعية اليهودية" بناي برث، وأن أوائل المحللين كانوا جميعا من اليهود. وأهم شخصية غير يهودية بينهم كانت يونغ، الذي ينتمي إلى تراث صوفي مسيحي، نذكر هنا ما حدث في المؤتمر الدولي الثاني للتحليل النفسي في

[321]- دافيد باكان "فرويد والتراث الصوفي اليهودي" ترجمة د. طلال عتريسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1988 ص 56.
[322]- دافيد باكان نفس المرجع ص 9.

نومبورغ عام 1910، يومها اقترح فرويد يونغ رئيسا. فحصل اجتماع احتجاجي في إحدى غرف الفندق قال فيه فرويد:

إن أغلبكم يهود. وبالتالي غير قادرين على اكتساب الأصدقاء للعقيدة الجديدة: على اليهود أن يكتفوا بفتح الطريق. من الضروري أن أنسج علاقات مع الوسط العلمي لأنني أتقدم في السن، وقد تعبت من الهجمات المتواصلة علي. جميعنا في خطر[323].

"فتحدث تيو برمير في كتابه "فرويد قارئ التوراة عن أربعمائة نص توراتي اكتشفها في كتابات فرويد ومراسلاته، وبحث عن علاقته بالكتابات المقدسة، وتماهيه ببعض الشخصيات التوراتية وأهمها موسى ويوسف، الأول كمخلص لشعبه والثاني كمفسر الأحلام. كما ذكر إرنست سيمون وجود نصوص توراتية في مراسلات هذا الأخير مع مارتا وفليس، تشير إلى معرفة جيدة بالتوراة، وأشار ألكسندر كراينستاين إلى تأثيرات فرويد، ومن بينها التوراة على أحلامه، وكذلك فعل جوهاشيم شارنبرغ. أما الأصول التلمودية لفكر التحليل النفسي فقد أفرد جيرار حداد كتابه: "الطفل غير الشرعي. المصادر التلمودية للتحليل النفسي: (1981). وكان بول ريكور قد تناول هذه الفكرة وطريقة التفكير التلمودية والمأثور الشفوي[324].

كذلك حين نلاحظ الاستخدام الخارق للرمز الشهوي في الكابال، تقل دهشتنا للموقع المميز للجنس في الفرويدية. من هنا نستنتج أن الامتداد مباشر، لقد رفض فرويد اليهودية التقليدية، لهذا سمح لنفسه باللجوء على تراث طويل من البدع: التراث الصوفي. النتيجة: وجد التحليل النفسي في هذا التصوف اليهودي نفسه[(325)].

---

[323]- دافيد باكان نفس المرجع ص 9.

[324]- دافيد باكان نفس المرجع ص 7-8.

[325]- دافيد باكان نفس المرجع ص 269.

وفقا لأطروحة هذا الكتاب يجب أن تفسر مساهمة فرويد في خطوطها الكبرى، على أنها صياغة معاصرة لتاريخ التصوف اليهودي، ومساهمة معاصرة في هذا التاريخ. إن فرويد بطريقة واعية أو لا واعية، قد علمن التصوف اليهودي، ويمكن اعتبار التحليل النفسي بحق هذه العلمنة"[326].

"هذا ليس كل شيء، فبعد أن حارب ظلم الشريعة، وجرد التراث من أسلحته، وقتل موسى، سمح فرويد لنفسد باستعادة ما هو أنفع له في صراعه الصعب، إنها وليمة جديدة على حساب الطوطم. وبقتله موسى قتل الشريعة كوصية مقدسة، إلا أنه حفظ الوصية التي فسرها كما شاء. وهو يكرر أنه فخور بالانتماء إلى الشعب الذي أعطى التوراة للعالم: ويقول بأن الاضطهاد ولد لدى اليهود مميزات خاصة، التعود على الوحدة، وعلى البعد والفكر النقدي، ويضيف بأنه ما كان يمكن إلا ليهودي أن يخترع التحليل النفسي إلخ... باختصار، إنه يسترجع يهوديته هذه المرة كتراث ثقافي وكنفس جماعية"[327].

إن المطلع على تاريخ اليهود، من سقوط الأندلس إلى مشارف القرن العشرين، يجده مليئا بأحداث اجتماعية ودينية وسياسية، كانت لها مضاعفات خطيرة على الجماعات اليهودية في أوروبا، فبعد طرد المسيحيين لليهود من إسبانيا سنة 1492 بدأت سلسلة من المحن والمذابح عاناها اليهود أشد المعاناة. ففي سنة 1648 تعرض يهود أوروبا الشرقية لمذبحة فضيعة، ذهب ضحيتها ما يقدر بثلاثمائة ألف يهودي، وتوالت الاضطهادات حتى زمن فرويد، ذلك أن الخلاف الديني بين المسيحية واليهودية، ظل قائما طوال القرون، بالإضافة إلى أن المسيحيين كانوا يتهمون اليهود بقتل الصبيان المسيحيين لإقامة بعض الطقوس الدينية اليهودية، وقد عاش فرويد نفسه حادثة من هذا النوع، ولمس اضطهاد اليهود من جراء ذلك، "تعتبر بداية 1881، بداية لتشكل اليهودية الحديثة. خلال أكثر

[326]- دافيد باكان نفس المرجع ص 34.

[327]- دافيد باكان نفس المرجع ص 272.

من عشرين عاما، ضجت أوروبا بصرخات المجازر البشعة كعقاب على القتل الطقسي المزعوم الذي يمارسه اليهود. من حين لآخر نكشف جثة، من الأفضل أن تكون لامرأة صبية مغتصبة، سحب دمها يهودي يحتفل بعيد الفصح، لقد عاش فرويد الذي كان يبلغ الخامسة والعشرين من العمر في 1881، بداية حياته في هذا المناخ اليومي من الكابوس...[328].

"يلاحظ فرويد أن غير اليهود يمارسون على اليهودي اضطهادا لا يطاق، يجده في حياته المهنية، والاجتماعية، والتاريخي، كما يكتشف أن تراثه الخاص يسبب له اضطهادا أكثر قسوة ويقيده داخليا"(...).

"من هذا التصور تستمر قراءة العمل الذي تم إنجازه، حيث يسطع ويتماسك. إن الاعتراض الفرويدي على الدين هو، ببداهة، تصفية حساب مع الدين اليهودي أولا، ومع المسيحية أيضا، وبالتالي مع كل دين، من هنا تصبح الحجج التي يقدمها حججا عالمية"[329].

"يمكن القول أيضا، وهذا ما أعتقده نوعا ما، أن العلمنة هي على الأرجح الطريقة الوحيدة لإنقاذ التراث اليهودي. مثل هذا التكيف فقط يسمح فيما يبدو للإرث اليهودي أن يؤخذ من جديد، ويستمر اليهود في المستقبل، وهذا باختصار ما يفعله فرويد" [330].

تحت ضغوط العداء للسامية، رأى فرويد أن الحل يكمن في الثورة على اليهودية التقليدية، وذلك لكي يتمكن اليهود من الاندماج في العالم الغربي، ويتجنبوا النفي والتشريد بل الإبادة. ومن نقده للديانة اليهودية، انتقل إلى نقده لمفهوم الدين عموما.

---

[328]- دافيد باكان نفس المرجع ص 264.

[329]- دافيد باكان نفس المرجع ص 266.

[330]- دافيد باكان نفس المرجع ص 270.

ويذكر الباحثون أن آخر تأليف له هو كتاب "موسى والتوحيد" حيث اعتبر موسى أسطورة من نسج خيال اليهود ... غير أن رفضه للشريعة اليهودية لا يعني رفضه لليهودية ككل. فقد ظل طوال حياته معتزا بيهوديته، وكان يعارض بشدة قضية اعتناق اليهود للمسيحية في مطلع القرن العشرين.

إن فرويد كما سبقت الإشارة إلى ذلك: "حفظ الوصية التي فسرها كما شاء" - احتفظ بكثير من الأفكار الدينية المحرفة، والتي استخدمها في صياغة بعض المفاهيم المتعلقة بالتحليل النفسي منها مفهوم الليبيدو أو الجنس ... الخ. وهكذا فإن صياغته للأفكار الجنسية والمتضمنة في الكتب المقدسة عند اليهود مثل الكابال والزوهار، أقول إن صياغته لتلك الأفكار بطريقة علمية - كما يدعي هو وأتباعه - مكنه من المحافظة على استمرارية التراث اليهودي الصوفي الهاسيدي، بل صيره تراثا وفكرا عالميا دون وعي من الناس. وهذا ما يزيد من اقتناعي بفرضية بعض الباحثين المهتمين بأثر الفكر اليهودي في الثقافة والفلسفة الغربية، لتلك الفرضية التي مفادها أن عملية تهويد الفكر الغربي باتت من الأمور المسلم بها.

"لعب التصوف اليهودي دورا خاصا في الصلات بين اليهود والعالم الغربي، فشكل داخل اليهودية، خصوصا بعد القرن السابع عشر، حركة ثورية ضد نمط الحياة اليهودية التقليدية. فتزعزعت قواعد اليهودية الكلاسيكية، وبات دخول اليهود في التيارات الواسعة للعالم الغربي أكثر يسرا [331].

4-2-2-2- مفهوم اللاشعور:

جاء في الكتاب المذكور ما يلي:

"يعتبر مفهوم "اللاشعور" من المفاهيم العلمية الأساسية التي يمكن القول أنها أحدثت ثورة إبستمولوجية في ميدان علم النفس، والتي شملت ميادين إنسانية أخرى

331- دافيد باكان نفس المرجع ص 16.

كالإتنولوجيا والأنثروبولوجيا واللسانيات، بل حتى في مجال إبستمولوجيا العلوم المسماة "دقيقة" مثل الفيزياء.

وقد استطاع مؤسس التحليل النفسي الفيلسوف والطبيب النمساوي "سيغموند فرويد" أن يفسر الكثير من الظواهر الاجتماعية، والسياسية، والفنية، والإتنولوجية، والدينية..." [332].

"بينا من قبل كيف انتهت الملاحظات الإكلينيكية، في علاقة فرويد ببعض المرضى النفسانيين إلى وضع فرضية اللاشعور، هذه الفرضية أصبحت واقعا سيكولوجيا مؤكدا من خلال دراسة فرويد لظواهر سيكولوجية كثيرة، كالأحلام، والهفوات، والنكت، والنسيان، والصراع النفسي الذي يشكو منه المرضى النفسانيون.

ولم يكن إثبات اللاشعور هو كل شيء عند فرويد، بل كان الخطوة الأولى في درب التحليل النفسي، ومجرد الصفحة الأولى في تكوين "مجلده" الضخم، حيث كان على فرويد أن يفسر علاقة الحياة اللاشعورية للإنسان بظواهر كثيرة مثل؛ الحياة الجنسية للأطفال والراشدين والشواذ، ودور الجنس في فهم المرض النفسي، وفعالية خبرات الطفولة المتراكمة في تفسير سلوك الراشدين، وعلاقة كل ذلك بظاهرتين سكولوجيتين هما "الكبت والمقاومة" [333].

"أما اللاشعور، فيشير إلى جانب العميق من الحياة النفسية، والذي يحتوي على الخبرات والدوافع المكبوتة، والتي يصعب استعادتها إلى ساحة الشعور"؛ ما لم تصطنع لها نشاطا خاصا بواسطة عملية التحليل" أي أن اللاشعور هو الجانب "الذي لا يستطيع أن يصبح شعوريا بالطريقة العادية".

---

[332]- "الفكر الإسلامي والفلسفة" الكتاب المدرسي ... ص375.

[333]- "الفكر الإسلامي والفلسفة" الكتاب المدرسي ... ص 278-279.

"إلى جانب ذلك وجد فرويد أن هناك جانبا من "الأنا" - الذي من المفروض فيه أن يكون شعوريا - يدخل ضمن نطاق اللاشعور، ويترتب على ذلك أن مصطلح اللاشعور لا يتطابق بالضرورة مع مصطلح المكبوت، فإذا كان: "صحيحا أن كل ما هو مكبوت لا شعوري (فإنه) ليس كل شعور مكبوتا، إن جزءا من الأنا أيضا ... لا شعوري من غير شك"[334].

بالرغم من أن مؤلفي الكتاب المدرسي قد أكدوا على الإطار الفلسفي لبنية اللاشعور عند فرويد، فإنهم أبوا إلا أن يسموا هذا المفهوم بسمة العلمية. والغريب أنني راجعت مادة اللاشعور في بعض القواميس المتخصصة، فلم أجد أثرا لتلك الصفة العلمية المزعومة[335]. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على عمى البصيرة الناتج عن الاستغراب. وليست المفاهيم الفلسفية الغربية وحدها تتحول عندنا إلى مفاهيم علمية فحسب، وإنما حتى الأساطير اليونانية، كعقدة أوديب نلبسها الحلة العلمية.

وإذا كانت كل الدراسات والبحوث الغربية حول مفهوم اللاشعور قد أفصحت عن جذوره الفلسفية فإن جلها نسبته إلى أحط أنواع الفلسفات اللاعقلانية. إن الميتافيزيقيات الألمانية التي أعقبت المرحلة الكانطية[336] والمتعلقة خصوصا بشيلينغ، وهجيل، وشوبنهار، هي التي صاغت مفهوم اللاشعور صياغة فلسفية.

في سنة 1818، صاغ شوبنهار فلسفته المبنية على الإرادة، ويقصد بهذه الإرادة، "حيوية لا معقولة تسري في الموجودات، انطلاقا من الكائنات المادية، مرورا بالنباتات، فالحيوانات وكل قوى الكون والطبيعة تعبر عن هذه "الإرادة". ويعتبر الإنسان المرحلة النهائية لتجسيد هذه الإرادة.

334- "الفكر الإسلامي والفلسفة" الكتاب المدرسي ... ص 280.

335- انظر مثلا قاموس لالند الفلسفي A. Lalande Dictionnaire du Vocabulaire Philosophique. Ed. Puf. France.

336- نسبة إلى الفيلسوف الألماني كانط.

لكن شوبنهار يرى أن هذه الإرادة الكلية أسمى من العقل بل إن المعرفة والعقل يوجدان ويتحركان طبقا لأوامرها. ومن هنا فإنها إرادة لا شعورية. وكل قراراتنا وتصرفاتنا لا تعبر عن تفكير شعوري حر وإنما هي عبارة عن تجليات لتلك الإرادة[337].

"وفيما بين سنتي 1831 و 1846 بلور كارل كوستاف كروس، نظريات قريبة من نظريات شوبنهاور، وقال بأن مفتاح معرفة الحياة العقلية الشعورية يوجد في منطقة اللاشعور.

ثم أتى بعده فون هارتمان وهو ألماني أيضا، ووضع كتابة فلسفة اللاشعور وذلك سنة 1869. فتأثر بالتأمل الميتافيزيقي الهيجلي وقال بان اللاشعور يؤسس الحياة العقلية كما يؤسس الحياة الجسدية، فكل النشاطات العقلية والجسدية مدفوعة بالقوة اللاشعورية، فالغريزة تمثل وتهدف إلى غاية لا شعورية أي أنها لا تعي ولا تشعر بالهدف الذي تنتهي إليه.

لقد كانت فلسفات القرن التاسع عشر المتعلقة باللاشعور شديدة الخصوبة إذ أنها عملت على تأسيس قوة اللاشعور في الكون والإنسان، تلك القوة التي تحرك كل شيء وتحدد نشاطات العقل والشعور الإنساني"[338].

إن فرويد وجه ضربة قاضية إلى العقلانية، من خلال تأكيده أن مجال النشاط الإنساني يكمن في اللاوعي واللاشعور، وفي أعماق جلها ينكشف لعين المراقب ومن خلال ميله، إلى أن فكر الإنسان الواعي لا يسيطر على سلوكه إلا بمقدار يسير. وفي هذا الصدد يقول جورج بوليتزر "عندما نريد التنويه بمفكر أو منظر نقول أنه أحدث ثورة كوبرنيكية... إن تلامذة فرويد لم يغفلوا عن تقديم مثل هذه التهنئة لأستاذ فيينا أي

337- J. C. Filloux ; L’inconcient P.U. F, Paris 1963 - P9 - 10.

338- نفس المرجع ص 13 – 14.

فرويد، وتكمن الثورة الكوبرينكية التي أحدثها فرويد في كونه استبدل علم النفس المتمحور حول الشعور بعلم النفس القائم على محور اللاشعور. وهذا العمل من قبل فرويد يتناغم مع الأطروحات اللاعقلانية كما يفيد أن اللاعقلاني واللاشعوري يشكلان قاعدة النفس والحياة"[339].

ومن ناحية أخرى فإن قول فرويد - المذكور في ص 280 من الكتاب المدرسي - "ليس كل شعور مكبوتا، إن جزءا من الأنا أيضا ... لا شعوري من غير شك" ينم عن تصور خطير ومنحرف ومسيئ لمعنى الإرادة والمسؤولية عند الإنسان.

"إن مفهوم اللاشعور من المفاهيم النفسية التي أفرزتها الحضارة الغربية، تلك الحضارة التي تتصور الإنسان تصورا خاصا يتلاءم وينسجم مع معطياتها وأهدافها. ويمكن القول أن الضغوط الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ما يزال يمارسها المجتمع الصناعي التكنولوجي على الإنسان الغربي، كانت السبب في تغيير شخصية ونفسية هذا الإنسان، مما نتج عنه ظهور وافتراض مفاهيم نفسية تعبر عن الواقع النفسي المر المعقد الذي يعيشه الإنسان الغربي، مع محاولة لفهم هذا الواقع وتبريره. وبعبارة أخرى، لما كانت ضغوط المجتمع الصناعي والتكنولوجي أقوى مما يتحمله الإنسان هناك، فقد هذا جزءا من إرادته الشعورية، وبدأ يعلل بعض سلوكه، بنشاط وتصرف الجانب اللاشعوري المفترض، والذي يكون بالنسبة إليه جزءا من شخصيته ونفسيته.

إن هذا التحليل الوهمي ما هو إلا تعبير عن ضعف هذا الإنسان أمام المؤسسات الصناعية والتكنولوجية والأيديولوجية للمجتمع الغربي. إننا إذا اعترفنا بالسلوك اللاشعوري أو بدوافع لا يكون الإنسان منتبها إليها تحرك سلوكه دون علم منه، فإننا سوف نسقط جانبا من المسؤولية في الأفعال الإرادية الصادرة عن الشخص المسلم،

---

[339] - G. Politzer (Ecrits: Les Fondements de la Psychologie) Ed. Sociales Paris 1973 P 297.

وبالتالي سنعذر الأشخاص في كثير من تصرفاتهم لكونها لا شعورية، وهذا ما لا يتطابق مع روح الشريعة[340].

وفي هذا الاتجاه يقول فاليري لبين: "إن مدخل مذهب التحليل النفسي إلى بحث المسائل الحقوقية والقانونية، إلى الكشف عن أسباب الجريمة، وتقويم الأعمال المخالفة للقانون، قد أخذ به كثير من رجال القانون البرجوازيين المعاصرين، وتحول إلى معيار للممارسة سواء في تصنيف الجرائم، أو في إصدار الأحكام المبررة للمجرمين، الذين يعتبرون ضحايا الظروف القائمة. وكثيرا ما يكون الطبيب النفسي - الخبير، الذي يسترشد بالمبادئ والمواقف التحليلية - النفسية، الشخصية الرئيسية في المحاكمات في العالم الغربي الآن. وتثير مثل هذه الممارسة قلقا جديا لدى عدد من المنظرين، الذين يشيرون إلى أن استخدام نظريات فرويد في علم التحقيق الجنائي يولد أخلاقية اللامسؤولية الاجتماعية واليأس الشخصي، حيث يحل، بصورة متزايدة، مبدأ التبرير التحليلي - النفسي للجرم المرتكب محل فكرة المسؤولية. وإذا ما استمرت العدلية في المستقبل، بالاسترشاد بالأخلاقية الفرويدية، فإن أولئك الذين لا يزالون يحترمون القانون ، ويتمسكون بالنظام على حد ما، يمكن أن يتحولوا، حسب رأي بعض الاختصاصيين، إلى مجرمين لا تطالهم يد العدالة، نتيجة للاعتراف بأنهم شاذون من الناحية النفسية، وبالتالي يغدو المجتمع القائم مريضا حقا[341].

إن علم النفس الحديث يتسم بتركيزه على الجانب السفلي من النفس دون الجانب العلوي المتعلق بالروح، فنجد أن المستوى الشعوري عند الفرد لا يفهم ولا تتحدد بنيته إلا انطلاقا من مستويات أدنى، تلك المستويات التي يوجد الإنسان مقسورا في إطارها الجبري،

---

[340]- عبد الله الشارف "قراءة في مفاهيم نفسية وتربوية مستوردة" مجلة القرويين/ العدد الخامس 1993/1414 ص 264.

[341]- فاليري لبين "مذهب التحليل وفلسفة الفرويدية الجديدة" دار بيروت 1981 ص 15-16.

حيث يعجز أن تكون له إرادته الخاصة القادرة على الاختيار والتغيير. وتتكون هذه المستويات بطبيعة الحال من البنيات اللاشعورية كما يعرفها فرويد، حيث الدوافع الجنسية والحيوانية، وكذا من العادات الاجتماعية المفروضة. وكان من نتائج هذه الفرضية أن الحالات النفسية تصبح سفلى بقدر ما كانت عميقة.

إن سيادة وانتشار هذا التفسير المنطلق من المناطق السفلى في النفس، أدى إلى إبعاد الروح كعامل أساسي في فهم وتكوين باطن الإنسان. ومن هنا فإن علم النفس الحديث لا علاقة له بالروح ولا يعترف بوجودها. وعلى هذا الأساس فإن الاعتماد على معطيات هذا العلم والرجوع إليها قد يكون عملية غير سليمة.

إن علم النفس الحديث يهتم بالدرجة الأولى بدراسة إنسان الحضارة الغربية، وإذا ما حاول أن يدرس ويحلل إنسانا لا ينتمي إلى هذه الحضارة، فإنه قلما ينجح في مهمته لكون مقاييس هذا العلم ذاتية وضعها وصاغها إنسان الغرب ليستعين بها على تحليل ذاته: "لذا بدأ الحديث عن أزمة التحليل، وتوالت المؤلفات داخل الفكر التحليلي وخارجه التي إما أن تتناقض معه في الفكرة، والمنهج وإما تلتقي معه في نقاط وتفترق عنه في غيرها"[342]. "كما ساهمت بعض أبحاث الأنتروبولوجيا في تعميق النقاش حوله، عندما اكتشفت خلافا لما أشاعه الفكر الفرويدي، لا عالمية بعض العقد أو المفاهيم "كأوديب" أو المراهقة، أو المحرمات، عبر ملاحظاتها لشعوب غير أوربية، مما عزز التساؤل حول مواصفات العالمية والشمولية والحتمية التي نسبها التحليل النفسي، والفكر الفرويدي تحديدا لمفاهيمه[(343)].

---

[342]- راجع على سبيل المثال مؤلفا بعض علماء النفس أمثال: إريك فروم، كارل يونغ، ألفرد آلدر، كارك هورني، ويلهيم رايش...

[343]-دافيد باكان نفس المرجع ص 6-7.

ثم إن القطيعة الروحية التي أصابت أوربا عقب الثورة على الكنيسة والثورة الفرنسية والثورة الصناعية، أفرزت إنسانا يكاد يكون خاصا لم تعرف الحضارات السابقة شبيها له. في حين أن الإنسان المسلم لم يعرف حالة القطيعة الروحية ولم يعرف الحياة المادية المعقدة المستلزمة لعلم النفس بالمقياس الغربي، إن المسلم كما نعلم، له اختيار حضاري من طراز رفيع يربط الأرض بالسماء، وله سلوك فريد من نوعه يتحدد من خلال ذلك الاختيار.

وإذا كان الإسلام يعالج قضايا النفس البشرية من الأسفل إلى الأعلى، فإن علم النفس الغربي يعالج تلك القضايا في اتجاه المنطقة السفلى. فالوحي حين يخاطب النفس البشرية ويتوجه إليها بالتربية والعلاج، يأخذ بيدها فينتشلها من منطقة الظلام ومن أوساخ طينة الجسد، ويعرج بها إلى صفاء العالم الروحي، في حين أن علم النفس الحديث يأخذ بيد النفس فينتزعها من منطقة العقل، ويهوي بها إلى أعماق المناطق المظلمة والحيوانية في الذات البشرية. ومن هنا كان مفهوم اللاشعور أكثر من المفاهيم النفسية تعبيرا عن هذا الاتجاه من الأعلى إلى الأسفل. وإذا كان العروج بالنفس الإنسانية إلى العالم العلوي، يجعلها تداعب النفحات الملائكية، فإن الانحدار بها في أودية المناطق المظلمة يسقطها في عالم الشياطين والتأثيرات الشريرة مصداقا لقوله تعالى: ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾ (البقرة آية 256).

4-2-2-3- مفهوم الغريزة الجنسية أو مبدأ الليبيدو

إن فرويد لم يكن يقتنع بالتفسير الفسيولوجي للعصاب من جهة، كما لم يكن يكتفي بالقول أن العصاب يرجع إلى خبرات انفعالية ما في حياة المرض. وذهب إلى أن: "...ما كان يفتعل خلف مظاهر العصاب ليس اضطرابا انفعاليا أيا كان، إنما هو اضطراب ذو

طابع جنسي..."، وتأكد لدى فرويد مع مرور البحث وتعدد حالات المرضى: "أن الوظيفة الجنسية موجودة منذ بدء حياة الفرد (أي منذ الولادة) بالرغم من أنها تكون في بادئ الأمر ممزوجة بالوظائف الحيوية الأخرى" (...).

وقد وجد فرويد - فيما بعد - أن هناك علاقة وطيدة بين الانفعالات النفسية المصاحبة لتجربة "عقدة أوديب" وبين العصاب كمرض نفساني. وأن "... تزايد الخبرة أبان أكثر فأكثر أن عقدة أوديب هي نواة العصاب قمة الحياة الجنسية الطفلية ونقطة الاتصال بجميع تطوراتها التالية"، لأن عقدة أوديب تعني ميلاد مشاعر الكراهية للأب والميول للام" (....).

والليبيدو هو "الطاقة النفسية المتعلقة بالغريزة الجنسية". كما يقصد فرويد بالليبيدو: "الرغبة الجنسية المتجهة نحو الموضوع" أي موضوع خارجي بالتفريغ والإشباع. وقد بين فرويد أنه قبل تكون الأنا والأنا العلوي سواء على مستوى تاريخ النمو الإنساني أو على مستوى تاريخ كل فرد من حيث المراحل التي يقطعها في نموه، قبل ذلك كان الليبيدو مرتبطا بالأساس بمنطقة الهو التي هي مجال الغرائز البدائية الفطرية وعلى رأسها غريزة الجنس[344] **.**

"هذا الصراع كانت نتيجته "عقدة أوديب" التي عنها تبلور "الأنا الأعلى" كقوة نفسية لاشعورية تستبطن "سلطة الأب" التي تحرم الأبناء من الاستمتاع باللذات وعلى رأسها الجنسية، وبعد ثورة على "الأب" وقتله تشكلت القاعدة الأخلاقية الأولى "تحريم الزواج من بنات العشيرة"، وهي النواة الأولى للنواهي والأوامر الأخلاقية المحددة لسلوك "الأنا العلوي" وعلاقته بكل من "الهو والأنا، بمعنى أن منع "إشباع رغبات "الهو" من طرف الأب هو الذي أدى إلى انفصال جزء من "الهو" من جهة والاستقلال بنفسه عن "الأنا" من

[344]- "الفكر الإسلامي والفلسفة" (الكتاب المدرسي)... ص 285-286.

جهة ثانية مكونا بذلك ما يسميه فرويد "الأنا العلوي" الذي هو "سفير" الأخلاق والأوامر والنواهي الاجتماعية في لا شعورنا. وبهذا المعنى نفهم كيف أن الأنا الأعلى إنما يعرف عن الهو اللاشعوري أكثر مما يعرف الأنا". ولما كان الأنا العلوي وريث عقدة أوديب[(345)].

ولما كان "الأنا الأعلى ينشأ ... عن تقمص شخصية الأب باعتباره مثلا مع ما يعانيه من التجرد عن غريزة الجنس، فإن وظيفة الأنا العلوي تتمثل في ممارسة "الرقابة"، و"الكبت" الذي يمارسه الأب المستبد واقعيا، ولكن - بعد الجريمة الأولى - أصبحت تلك العملية تتم بطريقة لا شعورية من خلال الضغط على الأنا، حيث الأنا العلوي يعمل حارسا يحذر الأنا من خطر قبول أية دوافع مكبوتة تنبعث من الهو"، ولا يعني هذا أنا الأنا العلوي هو القوة التي تمارس الكبت مباشرة، بل إن ذلك يتم من طرف الأنا خوفا من الأنا العلوي أو بأمر منه، وهذا ما عناه فرويد حين قال: "إن الأنا يقوم في العادة بتنفيذ عمليات الكبت في خدمة الأنا الأعلى وبأمره[346]. لقد لاحظ فرويد أثناء القيام بعلاج مرضاه العصابيين بان الذكريات المرضية التي يبوح بها هؤلاء لها صلة باحداث مست حياتهم الجنسية خصوصا في سن الطفولة، ومن هنا اشتغل بدراسة الجانب الجنسي عند

---

[345]- نشرت جريدة لوفيغارو الفرنسية في احد أعداها الأخيرة أن عالمين ألمانيين من علماء النفس "ورنر غريف" و "جانيت روس" قاما باستجواب أطفال في السن الأوديبية" فجاءت النتيجة مفاجئة، حيث أكد العالمان المذكوران إثر تجاربهما أن قصة الحب / الكراهية الثلاثية بين الأب والأم والطفل التي أطلق عليها سيغموند فرويد "عقدة أديب" لا وجود لها إلا في مخيلة مخترعها.

استنادا إلى هذا الرأي، يأتي العالمان الألمانيات بأدلة في كتابهما المعنون بـ"نهاية عقدة أوديب، حجج ضد "أسطورة" والذي يوجه ضربة قاسية إلى التحليل النفسي الفرويدي البني على هذه العقدة.

لا شك أن الجميع سيتذكر "أوديب" البطل الأسطوري الإغريقي الذي قتل أباه وتزوج أمه، ولا شك أن الجميع يعرف أن فرويد على هذه المرجعية كتب في سنة 1878 - أنه نفسه يعشق أمه ويحسد أباه، وقرر بالتالي أن يعتبر هذه الظاهرة حادثا مهما في طفولة أي إنسان، كما أضاف فرويد أن الحل الذي يقدمه الطفل لهذه المشكلة هو الذي يحدد صحته النفسية في سن البلوغ.

بعد تسعين سنة من هذا الاكتشاف الفرويدي جاء "ورنر غريف" و "جانيت روس" ليؤكدا أن الأطفال - صبيانا وبناتا - لا يمرون من المرحلة التي وصفها الطبيب النمساوي (فرويد) وقد أجرى العالمات بحوثهم على 130 طفلا بين السن الثالثة وسن التاسعة من بينهم 61 صبيا و 67 بنتا، بالإضافة إلى آبائهم وأمهاتهم (....).

[346]-"الفكر الإسلامي والفلسفة" (الكتاب المدرسي)... ص 282-283.

الطفل ورأى بأن رغبة المص - مص الثدي وغيره - عند الرضيع تجسد المرحلة الأولى للنشاط الجنسي عند الطفل: "وعندما يصبح الطفل قادرا على إدراك ذاته وتمييزها عن أشياء العالم الخارجي، يلج المرحلة الثانية وهي مرحلة النرجيسية حيث يتجه إلى ذاته فيتعشقها، ويتخذ منها موضوعا لتصريف طاقته الجنسية. وقد أخذت هذه المرحلة اسمها الذي أطلقه عليه فرويد من أسطورة إغريقية مفادها أن "نرجس" نظر إلى صورته في مياه البحيرة، فأعجب بنفسه إعجابا شديدا وهام بذاته حبا، فعاقبته الآلهة وحولته إلى الزهرة المعروفة بهذا الاسم.

أتساءل من جديد لماذا تحاشى مؤلفو هذا الكتاب المدرسي عرض وجهة نظر آخرين من أقطاب مدرسة التحليل النفسي أمثال أدلر وبروير؟ أليس من مبادئ البحث العلمي والمنهجي ذكر المواقف المغايرة حتى يتسنى للقارئ والطالب تكوين صورة واضحة ومنطقية عن موضوع الدراسة؟ لا سيما وأن جل ما ورد من كلام في الكتاب حول مفهوم الجنس عبارة عن فرضيات وتعميمات لا علمية، بل يتخلل ذلك الكلام ذكر أساطير يونانية مثل أسطورة أوديب والكترا ونرجس وإيروس وهلم جرا.

وأخيرا إنه لا يمكن فهم سيطرة مبدأ الليبيدو والجنس في تغيير مختلف أوجه السلوك الإنساني - كما ذهب إلى ذلك فرويد وانفرد به عن زملائه والمنشقين عنه ممن ساهموا في تأسيس التحليل النفسي وبلورة أفكاره، إلا في إطار ذلك التحليل الذي أثبته دافيد باكان في كتابه المشار إليه، والذي مفاده أن فرويد كان يعمل من خلال أطروحته التحليلية على علمنة التصوف الفرويدي - بما يتضمنه من مفاهيم ترجع في أصولها إلى الكابال والزوهار - محاولة من فرويد في حلة (علمية) لإنقاذ التراث الديني اليهودي من الإندثار ولو عن طريق علمنته وتحريفه ومسخه. لماذا لا نعتبر منظومة التحليل النفسي الفرويدي بما تحتويه من مفاهيم وألغاز (الهو، الأنا الأعلى، الليبيدو ... الخ) تأليفا رمزيا نسج - من حيث البنية الرمزية على غرار رمزية الكابال؟: "نعتقد أن فرويد كتب

غالبا بطريقة غامضة، وأنه كانت لديه دوافع، واعية أم لا، لإخفاء بعض أفكاره العميقة ذات الأصل والمضمون الكابالي. المأثور الكابالي نفسه، وبطبيعته سري ويتناول في قسم منه أشياء سرية يشترط من حيث المبدأ ألا تنتقل تعاليمه السرية إلا شفويا وتلميحا إلى شخص واحد فقط في كل مرة، وأن يكون هذا الشخص من ذوي العقول النيرة. هذا ما فعله فرويد حقا في ممارسة التحليل النفسي، وهذه السمة من المأثور الكابالي لا تزال متضمنة في تعليم المحلل النفساني الحديث. فعليه أن يتلقى المأثور شفويا (في التحليل التعليمي). أي كما يقول المحلل النفسي "لاكان": إن التحليل النفسي لا يتعلم من الكتب"[347].

ويضيف دافيد باكان: "نسب المتصوفون اليهود خلافا لباقي المتقشفين المتصوفين الجنسية إلى الله نفسه. يرى الكابالي اليهودي في العلاقات الجنسية بين الرجل وامرأته تحقيقا رمزيا للعلاقة بين الله والشكيناه، ويحتج بأن التوراة تستخدم الكلمة نفسها للدلالة على المعرفة وعلى العلاقة الجنسية في الوقت نفسه، حيث تعتبر المعرفة ذات طابع شهواني بحت. نشير إلى أن تصور الشكل المثالي للجنسية هو في التغاير الجنسي الذي يتحقق خصوصا في الزواج، تصبح الجنسية الزوجية رمز القوة الخلافة. وهكذا، فإن استخدام فرويد للكلام الجنسي للدلالة على أعمق مشاكل الإنسانية وأكبرها يقع تماما ضمن الفكر الكابالي. فقد اتخذ معيارا هو الشكل "التناسلي" للجنسية الذي يعبر عنه بأتم صيغة في الزواج. رفع التلمود وكافة التراث الأرثوذكسي صيغة الزواج إلى وضع معياري؛ وقد قبل الكابال هذا الشكل المعياري إلا انه حوله إلى لغة أساسية وكونية (كوزمولوجية) وفقا للزوهار، تنزع النفس بقوة إلى الاتحاد بمصدرها في الله، من المميز هنا اللجوء على استعارات جنسية للتحدث عن هذا الاتحاد بشكل عام، يعتبر اتحاد الذكر والأنثى شكل الوجود المثالي، وهكذا تصبح العلاقة الجنسية الانسانية

[347]- دافيد باكان .... ص 41.

تعبيرا رمزيا عن القدرات الإلهية كما تفسر القوة الخلافة الإلهية نفسها بطريقة شهوانية عميقة.

إن الشكيناه أو الحضور المقدس لله هي إحدى المفاهيم اللاهوتية اليهودية؛ ينظر إليها الكابال من زاوية مؤنثة بحتة، فهي القسم الأنثوي من الرب وهي الجزء من الرب نفسه. يبدو أن نظام الكابال بأسرة يكمن في هذا المفهوم، المعقد جدا، والذي مهما أعطيناه من معنى تترابط الجنسية فيه دائما مع هذه الصورة الأمومية، ضمن هذا التشابك في المعنى، نجد عدة أمثلة تسمح لنا بالحكم على طبيعة الجنسية كما يفهمها فرويد، لأن هذه الأخيرة بالنسبة له لا تقتصر على الجماع الجسدي، بل هي صورة معقدة تمتزج فيها جميع الأهداف الإنسانية"[348]

لم تكن نظرة فرويد إلا مجموعة من الفروض التي استقاها من تجربته مع المرضى والشواذ والمصابين وليس مع الأصحاء والأقوياء، وهي وجهة نظر معينة لم تثبت طويلا في مجال التجربة حتى قال كثير من الباحثين: إن فرويد أقرب إلى المتنبئين منه إلى العلماء، وإنه يرمي بنظرياته وآرائه دون أن يقدم لها البرهان العلمي أو السند الواقعي، وإنها تقوم في أغلبها على الافتراض ثم تصديق ما يفترض، فيبني عليه وكأنه حقيقة علمية لا يأتيها الباطل. وقد أثبتت الدراسات العلمية بما لا يقبل الجدل أن الدافع الجنسي يأتي في مرتبة أدنى من كثير من الدوافع الأخرى كالدافع إلى الهواء أو الشراب أو الطعام، ثم إن الدافع الجنسي يخضع للتربية بمعنى أننا نستطيع تربية الإنسان على العفة بحيث يضبط دافعه الجنسي ويتحكم فيه، وبذلك تكون العفة أمرا ليس ممكنا فحسب بل ضروريا.

348- دافيد باكان .... ص 225-226.

ويقول الباحثون أن نقطة الضعف الأساسية في فرويد كعالم هي أنه اتخذ من دراسة نفسه وطفولته قاعدة للتعميم والوصول إلى قوانين عامة. وقد ترك فرويد في كتاباته عن نفسه وحياته ما يثبت أنه كان يتخذ من تحليل أحلامه وهواجسه ومشاكل صباه كيهودي في النمسا المتعصبة ضد اليهود قاعدة كل تعميماته. ويقول الباحثون أن فلسفة فرويد تمتاز بأنها ميكانيكية جبرية، فإنها تنظر إلى الإنسان على أنه آلة عديمة الحرية خاضعة كل الخضوع لقوى خفية لا يمكن التغلب عليها إلا بالحيلة، وأن فرويد أسرف في إرجاع كل ظاهرة سلوكية إلى الغريزة الجنسية، بل إن فرضيات فرويد لم تكن موقع قبول من العاملين معه في حقل علم النفس، وعلى العكس من ذلك كانت موضع المعارضة، وقد عارض يونغ وأدلر نظرية فرويد في الجنس، ورفضا رأيه في الغريزة الجنسية وفي الطفولة وفي عقدة أوديب. أما أدلر فإنه نبذ أهمية الغريزة الجنسية النبذ كله وأرجع تكوين الشخصية ونشأة الأمراض إلى مجرد الرغبة في القوة والتعويض عن نقض الكيان. ويعتقد أدلر أن حافز تأكيد الذات وليس الدافع الجنسي هو القوة السائدة الإيجابية في الحياة، ويرى يونغ أن الجنس ليس هو الدافع الحقيقي ولكن الرقي والسيادة والرغبة الملحة في التفوق، وأن الحب ليس الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذه السيادة، وأن هناك وسائل أخرى لا علاقة لها بالحب الجنسي.

ويرى أدلر أن الشعور بالنقص أهم في الأمراض العصرية من الأمور الجنسية التي بالغ فرويد في إبراز خطورتها. ويقول يونغ أن آراء فرويد ذات جانب واحد وغير ناضجة وأن مصدر سرور الطفل في الحصول على الغذاء هو الليبيدو، ولكن يجب أن لا يوصف بأنه جنسي أبدا، وذلك باعتبار أن الدافع الجنسي لم يتميز بعد عن الميل الابتدائي للحياة، وينكر يونغ أن يكون الليبيدو جنسيا بكليته.

يستنتج مما سبق في هذا الفصل المتعلق بالكتاب المدرسي أن المشرفين والمسؤولين التربويين المستغربين أبوا إلا أن ينقلوا عدوى الاستغراب إلى التلاميذ والطلبة الأبرياء،

وأن يجردوهم من كل ما له علاقة بهويتهم وأصالتهم بقذفهم في أحضان المدنية الغربيـة. ويا ليتهم لقونهم - من خلال الكتاب المدرسي - أسس هذه المدينة ومبادئها وأطلعوهم علـى الجوانب المفيدة فيها، وحثوهم على الإقتـداء بعظمائهـا مـن المفكـرين والعلمـاء والقـادة. لكنهم لم يفعلوا بل ملأوا صفحات الكتاب المدرسي (مادة اللغة الفرنسـية) بصـور الممـثلين، والممثلات، والمطربين، والمطربات، وعارضات الأزياء، وذلـك في قالـب جـذاب وأسـلوب فتـان يجعل التلميذ يدرك أن هؤلاء الأشخاص هم أبطال المدينـة ورسـلها. فيشـرع في تقليـدهم وتقمص شخصـيتهم ويقـتني صـورهم فيحملـها معـه، أو يضـعها في مكـان بالبيـت. كمـا أن المواضيع والحوارات الغرامية، واللاخلاقية، حضيت باهتمام بالغ من قبـل مخططـي هـذا الكتاب وواضعيه. وكل هذا مما يتعارض مع الهدف الأسمى الذي وضـع مـن أجلـه الكتـاب المدرسي. ذلك الكتـاب الـذي ينبغـي أن يضـم بـين دفتيـه خلاصـة مركـزه ومبسـطة عـن المقومات الدينية والتاريخيـة والحضـارية للتلميـذ المغـربي، إلى جانـب الوسـائل والطـرق المنهجية الملائمة والتي من شأنها أن تساعد التلميذ على استيعاب تلـك المقومـات وتمثلـها. هذا إذا كان الكتاب يتعلق بمادة تاريخية أو ثقافيـة أو أدبيـة إلخ ... أمـا إذا كـان الأمـر متعلقا بلغة أجنبيـة (فرنسـية أو إنجليزيـة أو إسـبانية) فينبغـي أن يـتعلم التلميـذ تلـك اللغة في حذ ذاتها، لا أن يكون تعلمه وسيلة لتمثل فكرها وثقافة وعادات وسلوك أبنائهـا، فيصبح بذلك وبالا عليه وهو ما أراده المسؤولون والمشرفون علـى تعلـيم اللغـات الأجنبيـة ببلادنا.

وكما تقوم مـادة اللغـة الفرنسـية بـدور خطـير في مجـال انحـراف السـلوك وتغريـب الأخلاق، تسعى مادة الفكر الإسلامي والفلسفة إلى إحداث بلبلـة في العقـل وتشـويش في العقيدة، من خلال مباحث الفلسفة ومباحـث العلـوم الإنسـانية وخاصـة علمـي الاجتمـاع والنفس، ولعل ما بينته فيما يتعلق بمبحث علـم الـنفس دلـيلا سـاطعا علـى ذلـك وحجـة دامغة على مدى ما يتصف به مؤلفو الكتاب من روح اسـتغرابية وضـعف كـبير مـن ناحيـة

الأمانة العلمية، بحيث أنهم- كما أشرت - لم يهتموا بعرض الآراء التي تنتقد الأطروحات المعروضة في هذا الكتاب المدرسي، بل أضفوا عليها الطابع العلمي حتى لا يشك التلميذ في صحتها، وتقوم بدورها التخريبي على أتم وجه.

5- أثر الاستغراب في ظهور أزمة التعليم

يمر القطاع التربوي بأزمة بنيوية وعميقة. ومن المؤكد أن الاستغراب باعتباره أحد الأسباب الرئيسة في ظهور تلك الأزمة، بات من الأمور المنطقية والجلية، وإذا كانت المجالات الأخرى؛ مجال الاقتصاد والاجتماع ومجال السياسة، لم تسلم من هيمنة عامل الاستغراب فكيف ينجو منه التعليم؟

وبما أن الاستغراب شمل المجتمع المغربي في كل مظاهره المادية والمعنوية، فإن أزمة التعليم لها علاقة بمختلف البنيات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية. ومن ثم فقد أخطأ من فسر أزمة التعليم بكونها أزمة أخلاقية قيمية فحسب، أو أنها تعكس فقط غياب العقلانية في التدبير والتسيير والتخطيط إلى غير ذلك من التفسيرات الجزئية.

ومن خلال الإطلاع على عوامل ثلاثة يمكننا أن نستوعب كيف أن الاستغراب يمكن وراء أزمة التعليم.

العامل الأول: التبعية الثقافية للغرب.

إن المغرب يتبني فكرا تربويا بعيدا عن العقيدة الإسلامية، قريبا كل القرب من الفلسفة الغربية، بل إن الفكر الغربي غدا الموجه الأساسي لمناهجنا التربوية. لقد اتخذ نظام التعليم العلماني اللاديني منذ إنشائه على يد الإدارة الاستعمارية مواقع حساسة وأبعاد مهمة على حساب النظام العربي الإسلامي، وإزاحته من الميدان. وبقي التعليم العربي الإسلامي في الغالب محصورا في نطاق ضيق ومحروما من دعم الأموال العامة للدولة. وحتى في حال توفر الأموال اللازمة فإنها ترفق عادة بطلبات وإصرار على

العلمنـة واللادينيـة، بـدعوة اللحـاق بالعصـر والرقـي الحضـاري. وهكـذا ينقسـم منـهاج الدراسة إلى قسمين متناقضين، أحدهما إسلامي والآخر حديث أو مدني.

إن شـبابنا اليـوم في العـالم العـربي والإسـلامي، في مدارسـه، ومعاهـده، وكلياتـه، وجامعاته، يتصدى لخطط مستمرة راميـة إلى إبعـاده عـن جـذوره الدينيـة، والحضـارية بطريق "التعليم".

إن معاهد إعداد المعلمين وكليات التربية في عالمنا العربي والإسلامي، حبلـى بنظريـات تربوية غريبة عفا عليها الزمان.

إن علماء التربية الغربيين أمثال لـوك، وديـوي، وداروين، وبيتـر وهيرست، وغيرهـم، يحتلون مواقع مرموقة في أذهان التربـويين العـرب والمسلمين، ونظريـاتهم التربويـة هـي التي يتلقاها أبناؤنا من المعلمين وطلاب التربية في الجامعات في عالمنا.

العامل الثاني: استنساخ المناهج وقصور في التخطيط

المنهج هو الذي يرسم للمدرسة أساليب التدريس، وأهدافه، ومراحله، وما يقـدم في كـل عام دراسـي، ويعـين الموضـوعات المقدمـة لكـل مرحلـة أو مجموعـة مـن التلاميـذ، حسـب أعمالهم ومستوياتهم، وكذا النشاط الذي يقوم بـه التلاميـذ والطـلاب في كـل مـادة. وإذا تأملنا منهجا مدرسيا ما، ألفيناه عبـارة عـن مجموعـة مـن الخطـط والأهـداف القريبـة، والأساليب التربويـة، وخلاصـة مركـزة عـن المـواد والمعلومـات والمسـائل والمشـكلات الـتي يستعملها المربون في التأثير في عقل التلميذ الناشئ ووجدانـه وسـلوكه ونشـاطه، ليمكنـوه تدريجيا من تحقيـق الأهـداف الكـبرى، الفكريـة، والاعتقاديـة والسياسـية والتشـريعية، التي ترسمها كل أمة لأبنائها وتحرص على نقلها من جيل لآخر. وبعبارة أخرى فإن المنهج في مجال التعليم، يجسد تلك الخطة التي يعمل من خلالها المشـرفون المربـون علـى الأخـذ

بأيدي الناشئين والعروج بهم إلى المستوى التربوي والسلوكي والفكري المطلوب ليصبحوا أعضاء نافعين لأمتهم.

وتبدو المناهج التعليمية من خلال استقراء الواقع التربوي في بلادنا جامدة روتينية لا تتغير حسب الحاجة، مما يجعلها لا تلبي مطالب التعليم، ولا تتكيف مع البيئة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، يغلب عليها الطابع النظري التجريدي، مهملة الشق التطبيقي العملي، والأصل المزج بينهما بشكل متوازن يكون الفكر في اتساق وانسجام تام مع متطلبات الواقع. مناهج تعنى بالحفظ والاستظهار والتلقين والشحن، عوض التركيز على مناهج وطرق التحرير وأدوات التعامل مع المعرفة، والعمل على تفجير القدرات الإبداعية الخلاقة الكامنة في نفس الفرد واعتبار ميولاته ومواهبه الفطرية، لأن العقل البشري طاقة فكرية يجب استثمارها.

أغلب المناهج مستوردة من مؤسسات علمية غربية، فتعليمنا تعليم مرقع ربعه إنجليزي، وثلثه كندي، ونصفه فرنسي، فهو خليط عجيب من مناهج دول أخرى، وغشاؤه الشفاف مغربي، الشيء الذي جعل مؤسساتنا التربوية حقلا للتجارب أفقدتها المصداقية الاجتماعية، لأن المناهج ومحتويات التعليم يجب أن تكون نتاجا اجتماعيا ينطلق من عمق تناقضات المجتمع وخصوصياته الحضارية، وأي إصلاح تعليمي يجب أن يراعي هذه المسألة وتدخل في صلب تخطيطه[349].

يتضح من النص المستشهد به، أن مناهج التعليم عندنا غير واقعية بعيدة عن المرونة اللازمة للتكيف مع مختلف الظروف والأحوال، كما أنها ليست فعالة أي لا تعطي نتائج تربوية وسلوكية مرضية، ولا تترك أثرا عاطفيا جياشا في نفوس التلاميذ والطلبة. ثم إن طابع الاستنساخ الساذج الذي يعلوها ويهيمن عليها أوقعها في تناقضات كثيرة.

349- إبراهيم اسعدي "مشكل التعليم بالمغرب ومبادئ في الإصلاح" مطبعة التوفيق الرباط 1995 ص 52.

ومن ناحية أخرى فإن مناهجنا التعليمية لا تـروم تحقيـق هـدف التربيـة الإسـلامية الأساسي، وهو إخلاص الطاعة والعبادة لله، ولا تحقيق أهدافها الفرعية التي ترمـي إلى تقويم الحياة، وتوجيهها لتحقيق ذلك الهدف السامي في جميع جوانب الثقافـة والتربيـة. أما مسألة التصور في التخطيط فهـي ناتجـة أساسـا عـن انعـدام الرؤيـة الشـمولية لـدى المسؤولين عن التربية، وبديهي أن تكون هذه الرؤية مفقودة مـا دامـت العمليـة التربويـة تتحـرك في إطـار التغـييرات الثقافيـة والاقتصـادية، والسياسـية. إن الرؤيـة الشـمولية ينبغي أن تستمد من أصولنا الحضارية ومقوماتها الدينية والثقافية، ذلك أن عامل الـذات - بكل ما يحمله لفظ الذات من أبعاد عقدية وتاريخية وثقافيـة - أساسـي وجـوهري في بناء هذه الرؤية. وهكذا فإن أي تخطيط سواء كان تربويا أو اقتصاديا أو سياسـيا، قـائم في بناء عناصره ومقوماتـه علـى الاسـتيراد والاسـتعارة مـن الآخـر، وعلـى تهمـيش الأنـا والذات، يؤول لا محالة إلى الفشل.

العامـل الثالـث: الانفصـال بـين الـبرامج التربويـة والمقومـات الدينيـة والثقافية

لعل هذا العامل يكون أهم العوامل الثلاثة التي تكرس ظاهرة الاستغراب وتكمـن وراء أزمة التعليم. وكلنا يعلم بان المستعمر - انطلاقا من قناعته العلمانية - هو أول مـن عمـل علـى تطبيـق الفصـل بـين التعلـيم المـدني والتعلـيم الـديني، وتهمـيش الأسـس الدينيـة والثقافية لأبناء المغاربة المدرسـين، كمـا أننـا نعلـم بـان هـذه المنـاهج لم تحـظ بإصـلاح جذري وإعادة صياغتها صياغة ملائمة ومنسجمة مع الشخصية المغربيـة المسـتقلة، ومـع مقوماتها الثقافية والحضارية والدينية، وكفى بقضية التعريب دليلا على ذلك.

إن الخطر الحقيقي الذي واجهته الأمة الإسلامية إنمـا بـدأ مـن التعلـيم، حـين أرادت القوة الاستعمارية حجب (القرويين) و (الأزهر) و (الزيتونة) ومعاهد الحديث في مختلـف

أجزاء البلاد المحتلة، وإقامة نظام تعليمي جديد على الأساس العصري، وبذلك خلقت تلك الازدواجية الخطيرة بين نظام تعليمي يقوم على الأساس الديني، ونظام تعليمي يقوم على الأساس المدني، ثم إعطاء الأخير فرصة السيطرة وحجب الأول عن التقدم إلى الحد الذي لم يعد في الساحة مكان للفكر الإسلامي الذي أصبح حتى الآن ظلا للتعليم المدني، مع وجود الصراع والاختلاف، بينما يمكن للأمور أن تسير سيرا طبيعيا بقرار واحد يحقق وحدة الأصل، فيكون التعليم الأصيل هو الأساس، ومنه يتفرع التعليم الإسلامي المتخصص، والتعليم العلمي أو الاجتماعي أو الاقتصادي المتخصص، المهم أن يكون مصدر التعليم وقاعدته الأساسية هي الثقافة الإسلامية الجامعة بين العلم والدين، والقائمة على الأساس من القرآن الكريم الذي يجمع بينهما، ويوحد، ويحول دون الازدواج أو الصراع.

لو قمنا بدراسة مستفيضة للكتب المدرسية والمراجع التي أخذت عنها لوجدناها مترجمة بالنص وبعضها بالمعنى عن المراجع والثقافات الغربية. فتاريخنا ينقله المؤلفون عن مواجع لمؤرخين أجانب، وكتب العلوم الطبيعية من فيزياء وكيمياء وتشريح مترجمة عن الأبحاث التي قام بها علماء الغرب. وكذا الشأن فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية من تربية وعلم نفس وعلم اجتماع. ورب قائل يقول ماذا يضرنا لو أخذنا العلم والحكم عن أعدائنا خصوصا وان أجدادنا هم الذين وضعوا أسس البحث العلمي وألفوا في ميدان الطب والفيزياء والكيمياء والجبر الخ، وأن الغربيين اعتمدوا على تراثنا الفكري والعلمي في بناء نهضتهم العلمية؟ الحقيقة أن عملية الأخذ والنقل عن الغرب كان من الممكن أن تصبح سليمة ومفيدة لو لم يكن الغربيون قد غيروا كل المبادئ التي بنى عليها أجدادنا أبحاثهم، وأخذوا بالأساليب المنطقية والتجريبية دون الأسس الدينية والفكرية، وهكذا أصبح لهذه العلوم الغربية منطلقات عقدية علمانية تعارض عقيدة التوحيد. ففي العلوم الطبيعية تجد مثلا قولهم: إن الطبيعة وهبت الإنسان كذا وكذا من الطاقات والقابليات،

وأوجدت في الأكسجين والهيدروجين مثلا خاصية التأليف لتركيب الماء... التاريخ قد قسم إلى القرون الأولى والقرون الوسطى والعصور الحديثة على أساس حوادث أوربية محضة إلى غير ذلك.

ونستطيع أن نلخص هذه الخلفية أو المنطلقات الفكرية المشتركة بين كل فروع المعرفة والثقافية الغربية بقولنا: الوجود كله، في زعمهم منحصر في الطبيعة والإنسان، وهو أي الإنسان جزء ونوع من أنواعها، والطبيعة وجدت هكذا بنفسها، وكذلك سننها أو قوانينها، فهي حسب رأيهم، مقدرة بنفسها من غير مقدر لها. والعقل، عندهم وحده طريق معرفة الحقائق وليس ثمة طريق آخر، وليست المثل الأخلاقية والقيم والمفاهيم الحقوقية إلا وقائع أو حوادث كالحوادث الطبيعية نشأت وتطورت، فهي ليست ثابتة، والإنسان نفسه إنما هو حيوان اجتماعي مفكر فحسب وليست النفس الإنسانية إلا مجرد من الغرائز.

وليس في هذه الفلسفة الغربية أو التصور الوجودي للكون كما نرى مكانا للاله وصلته بالإنسان وبالكون ونظامه السببي، ولا للوحي والنبوات ولا للجزاء والحياة الخالدة ولا لسائر الغيبيات.

إن هذه المفاهيم مبثوثة ومتفرقة في مختلف العلوم التي تعلم في نظم التعليم السائد في العالم الإسلامي، ويتكون من مجموعها مركب فكري عقائدي يخالف الإسلام مخالفة جذرية؟ هذه هي الكارثة التي أدخلتها المدرسة الحديثة على أمتنا وأجيالنا في طول البلاد الإسلامية وعرضها، كارثة لم تعرف الأمة الإسلامية في التاريخ كارثة أشد هولا وأفظع من حيث نتائجها، ولا تعدلها كارثة التتار والحروب الصليبية ولا الحروب الاستعمارية، بل إن جميع المشكلات السياسية والاقتصادية والتربوية التي تعانيها فروع لهذه المشكلة الأساسية.

يستنتج مما سبق أن أثر الاستغراب في ظهور وتطور أزمة التعليم بليغ وعميق، وما لم يقم المسؤولون عن التربية والتعليم، بنقد بناء وشامل لقطاع التعليم، انطلاقا من نبذ التقليد والتبعية وغرس روح الشخصية الإسلامية، فإن أثر الاستغراب سيستمر وسيتجذر أكثر فأكثر.

نتائج البحث

أسفرت هذه الدراسة عن نتائج متنوعة، بعضها ذو طابع تاريخي، والبعض الآخر متعلق بالنواحي الفكرية والاجتماعية أو التربوية. وكانت قضية التنصير والاستشراق وعلاقتهما بنشوء ظاهرة الاستغراب أولى القضايا المثارة والمدروسة. فمن خلال الإجابة عن السؤالين: ما علاقة الاستغراب بالتنصير؟ أو كيف يكون هذا الأخير، الذي هو دعوة إلى النصرانية، سببا من أسباب نشأة الاستغراب الذي من خصائصه النزوع إلى العلمانية في التفكير والممارسة؟ تبين كيف أن حركة التنصير قامت ولا تزال بدور فعال وخطير في جذب المسلمين إلى المدينة الغربية، وجعلهم يألفونها ويستأنسون بمظاهرها. لقد عمل المنصرون في المغرب وفي غيره من البلدان الإسلامية، على إظهار الرجل الغربي بمظهر الإنسان المتمدن العامل على نشر الحضارة والمدنية. وجعلوا من أنفسهم مثالا على ذلك فأسسوا المدارس وبنوا المستشفيات والملاجئ، وعملوا على بث روح النصرانية في هذه المؤسسات. إن العمل التنصيري مكن لسيادة الغرب وهيمنته الثقافية وجعل المغاربة والمسلين يتدرجون في الأخذ بأساليب حياة الغرب وقيمه.

وفيما يخص الاستشراق فقد ألفت نظريات استشراقية مسمومه في الشرق الإسلامي وغربه آذانا صاغية، وتلقفتها أقلام بعض الكتاب من ضعفاء العقيدة، فلم يكد النصف الأول من القرن العشرين يشرف على النهاية حتى كان الإعجاب بإنتاج المستشرقين قد بلغ ذروته وكثر المقلدون لمناتهجهم وخطواتهم، ومن هنا كان الاستشراق

أيضا عاملا أساسيا في ظهور طائفة من المستغربين، وبعد قراءة متمحصة لكتابات بعض المغاربة ذوي التيار الاستغرابي تم اختيار إنتاج الأستاذ عبد الله العروي كأبرز نموذج في هذا المجال، ولعل في تحامل هذا الأستاذ على اللغة العربية ودفاعه عن العامية دليلا واضحا على استلهامه لمنطق المستشرقين وتشبعه بروح الاستغراب.

ولكي ينال العنصر التاريخي أهميته في إطار هذا البحث عمدت إلى استنطاق الأحداث الاجتماعية والتاريخية التي مر بها المغرب خلال القرن التاسع عشر محاولا ربطها بموضوع الدراسة، فانكشف التأمل في ثنايا كتاب التاريخ المغربي عن ظاهرتين اجتماعيتين تعبران عن بواكير الاستغراب في المجتمع المغربي في القرن الماضي. وأولى تلك الظاهرتين هي ظاهرة "الاحتماء بالأوربيين المقيمين في المغرب". ذلك أن وجود القناصل والتجار وغيرهم من الموظفين الموكلين بمصالح الأجانب بأهم المدن والموانئ المغربية، استلزم ظهور طائفة أو طبقة من المغاربة ترتبط بهم وتساعدهم على القيام ببعض مهامهم. وسرعان ما كسبت هذه الطائفة امتيازات عديدة بسبب دخولها تحت حماية الأوربيين. ومهما كانت الظروف التي دفعت بهؤلاء المغاربة لكي يحيوا تحت حماية الأجانب، فلا مناص للباحث من اعتبار هذه الظاهرة من بين الظواهر الاجتماعية المعبرة عن الاستغراب في مجتمع القرن التاسع عشر.

إن الاستغراب عند هؤلاء المحتمين تجسد في تفضيلهم للأجانب على المغاربة وفي حبهم لهم والاعتزاز بهم وملابساتهم إياهم، وفي تقليدهم ما أمكنهم ذلك. ومما لا شك فيه أن أغلبهم قد انسلخوا من هويتهم المغربية، فلم يكن غريبا أن ظهر فيهم العيون والجواسيس الذين كانوا يعملون لصالح حماتهم.

أما الظاهرة الثانية فتتعلق بظهور برجوازية مغربية ذات ميول غربية؛ حيث أن انفتاح المغرب على تجارة أوربا في النصف الثاني من القرن التاسع، عشر تمخض عنه

ظهور رجال أعمال مغاربة يقومون بنشاط تجاري متنوع، مثل القيام بدور الوساطة بين التجار الأوربيين والتجار المغاربة، أو الإسهام في مؤسسات اقتصادية أوروبية، أو الإشراف على فرع في المغرب لشركة أجنبية. إن هذه الطبقة البرجوازية كانت كثيرا ما تساند التجار الأجانب في مطالبهم المتعلقة بفتح الأسواق المغربية للمنتجات الأوروبية، وبمزيد من الحرية في مجال التصدير والاستيراد. ومع مرور الزمن تقمص البرجوازيون المغاربة الشخصية الاقتصادية للرجل الغربي، فلم يتورعوا عن المعاملة بالربا، وانغمسوا في الاحتكارات التجارية والعقارية.

ومن ناحية أخرى لا يمكن لأحد أن يذكر التأثير الذي مارسته المفاهيم السياسية، والقانونية ذات الطابع التحرري، في عقول المواطنين المغاربة والمثقفين خاصة، وذلك في زمن الاستعمار وبعد الاستقلال. ومن خلال محورين أساسيين، هما: "الاستغراب الليبيرالي في المجتمع: الأسرة" و"الاستغراب الليبيرالي في القانون" تبين لنا مثلا كيف أن الحركات النسوية التي تأسست قبل مجيء الاستقلال ستقوم بالدور المؤثر في تغيير بنية الأسرة المغربية ونقلها من الطابع التقليدي الإسلامي إلى طابع هجين يتميز بالميل نحو الغرب بأسلوب انفعالي وعاطفي، وكيف كان رواد الحركة الوطنية في الوقت نفسه، يسعون إلى استيراد الأنظمة الدستورية، والبرلمانية الأوروبية، لأن مفهوم التحرر من الاستعمار أصبح مرتبطا عندهم بمعاني الليبيرالية والديموقراطية.

ومن أجل استجلاء التيار الاستغرابي الكامن في الفكر المغربي المعاصر، تم تناول الإنتاجات الفكرية والإبداعية والاجتماعية عند الأستاذ عبد الله العروي والروائيين الطاهر بن جلون، والباحثة الاجتماعية فاطمة المرنيسي، واتضح بعد البحث والتأمل والدراسة المتأنية أن أصحاب تلك الإنتاجات ينطلقون من مبادئ فكرية متجذرة في الثقافة الغربية المستوردة . فالكاتب عبد الله العروي جسد في أعماله الفكرية المذهب الماركسي عقيدة ومنهجا. كما انساق في دراسته للتاريخ المغربي مع مواقف المؤرخين

الاستعماريين، خاصة عندما لم يفرق بين الغزو الوندالي أو البيزنطي للمغرب والفتح الإسلامي له: "تعاقب على حكم المغرب الوندال ثم البيزنطيون ثم العرب... تصرف العرب كالوندال والبيزنطيين أي كورثة، ومن يدعي أنهم خرموا عقد سيرورة المغرب فإنما يتذرع بشيء غير موجود لإبداء أحكام واهية". وعبر الروائي محمد زفزاف في روايته "أرصفة وجدران"،عن الاستغراب في مجال الفلسفة حيث اختار الفلسفة الوجودية- على طريقة الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر- كإطار فكري يتم من خلاله التعبير عن مشاعر بطله الروائي.

أما الكاتب الروائي الطاهر بن جلون فإن استغرابه كان أعمقا ومضاعفا لاستغراقه الشكل والمضمون. فمن ناحية الشكل نجد أن الكاتب قد اختار لغة المستمر أداة للتعبير عن "إبداعه الروائي". ومن حيث المضمون، فإن جل رواياته عبارة عن تقليد للأدب الجنسي الساقط واستهزاء بالمقدسات الدينية.

ولعل كتابات الباحثة فاطمة المرنيس تكون أصدق أنواع الكتابات ذات الطابع الاستغرابي في الميدان الاجتماعي. واتخذت هذه الباحثة من المرأة المغربية محور دراساتها وبحوثها، ثم إنها لم تكتف بتوجيه نقدها للقوانين الاجتماعية والسياسية المؤطرة لوضعية تلك المرأة، وإنما ألقت باللائمة على الدين الإسلامي، وحملته مسؤولية تهميش الأنثى. وحملتها على الحجاب والعلاقة الزوجية كما شرعها الإسلام دليل على ذلك.

وإذا كان الباب الأول قد عالج الاستغراب من حيث النشأة والتطور، وتناول الباب الثاني بعض ظواهر الاستغراب في الفكر والإبداع الاجتماع، فإن محور الباب الثالث والأخير هو دراسة بعض قضايا الاستغراب؛ حيث تم في البداية تناول قضية الثقافة المغربية وتجلى الاستغراب فيها من خلال بعض مظاهرها وصورها. ومما استنتجته من

دراسة هذه القضية كون الفرانكوفونية تمثل الصورة النهائية المجسدة للاستغراب الثقافي في المغرب. وهذا ما يمكن لمسه عند كثير من المغاربة الذيت يمارسون اللغة الفرنسية ويتمثلون ثقافة الفرنسيين ويتقمصون رموزها.

ومما لا شك فيه أن كثيرا من الكتاب المغاربة المعاصرين تناولوا موضوع التراث انطلاقا من مذهبهم الفكري أو رؤيتهم الثقافية والسياسية. غير أن الأستاذ عابد الجابري يعتبر أبرز من كتب في هذا المجال. لهذا السبب وقع الاختيار عليه أثناء إشارتي لقضية التراث في الفصل الثاني من الباب الأخير. بيد أن المنهجية التي استعملها هذا الكاتب في تحليل التراث الإسلامي لم تكن سو ى عصارة مناهج غربية مستورد ة كالبنوية التكوينية والماركسية الجدلية.

ثم إن الاستغراب في مجال التربية والتعليم لم يكن ليستثنى من مجموع تلك القضايا الثقافية الهامة. فمن خلال محورين أساسيين، وهما " الازدواجية اللغوية" و"الكتاب المدرسي (الفرنسية والفلسفة أنموذجا)" اتضح جليا بأن الشعب المغربي يتعرض لأخطر عملية من عمليات الاختراق الأجنبي لأصالته، بما تحدثه الازدواجية اللغوية من آثار سيئة في بنية التعليم، وعبر انعكاساتها السلبية على النواحي الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. كما أن الكتاب المدرسي، وخاصة المتعلق منه بمادة اللغة الفرنسية، يعتبر دعوة صريحة إلى الثورة على الهوية والأخلاق.

ومن ناحية أخرى لم يكن التوصل إلى صياغة تعريف دقيق وشامل لمفهوم الاستغراب بالأمر الهين خصوصا وأنني لم أعثر على بحث متخصص أو دراسة أكاديمية متعلقة بالاستغراب كما هو متناول في هذه الدراسة، وبالرغم من ذلك، أعملت فكري في المصطلح مليا، فعمدت إلى مقارنته بعلم الاستغراب المقابل لعلم الاستشراق كما ورد في كتاب الأستاذ حسن حنفي"مقدمة في علم الاستغراب"، ومن أجل استجلاء أكثر لمدلوله قارنته أيضا ببعض المفاهيم القريبة منه مثل تغريب واغتراب واستلاب. وفي نهاية المطاف،

قادني التحليل والبحث في صميم مفهوم الاستغراب بالمعنى المطلوب إلى اقتراح تعريف له، والذي لا أستبعد أن يكون أول تعريف، خصوصا بعد ما تبين لي عدم وجود دراسة متخصصة في هذا الشأن، ولا بأس بالمناسبة من إعادة ذكره: "الاستغراب ظاهرة نفسية واجتماعية وثقافية معاصرة، يتميز الأفراد الذين يجسدونها بالميل نحو الغرب والتعلق به ومحاكاته. نشأت في المجتمعات غير الغربية، سواء أكانت إسلامية أم لا، على إثر الصدمة التي أصابتها قبيل الاستعمار وخلاله".

ومن أهم نتائج هذا البحث أيضا كونه بين ما للعوامل الداخلية من تأثير قوي ومباشر في ظهور الاستغراب؛ حيث اتضح من خلال الدراسة أن العامل الخارجي الأساسي المتمثل في الاستعمار العسكري والسياسي وفي هيمنة القوى الغربية عموما لم يكن سوى عاملا مساعدا على تحريك عجلة الاستغراب. وهكذا لولا وجود ميل ذاتي وداخلي في نفوس المغاربة إلى الغرب، لما استطاعت آلة التغريب أن تحقق ما حققته من غزو فكري وتصدع في كيان المجتمع المغربي.

وإذا كان التغريب عملا ثقافيا وسياسيا يتولاه المسؤولون في الغرب ومن والاهم من المستشرقين والمستغربين، يهدف إلى طمس معالم الحيوية الدينية والثقافية للمجتمعات الإسلامية وغيرها، وإجبار هذه المجتمعات على تقليد الغرب والدوران في فلكه، فإن الاستغراب مرتبط أساسا بالعامل الداخلي، أي بالمكونات الذاتية الاجتماعية والثقافية، والسياسية لتلك المجتمعات، حيث أن هذه المكونات، بما تميزت به من انحطاط وتقهقر وجمود، ساعدت على إفراز ظاهرة الاستغراب.

وكما تتصدر العوامل الخارجية في بناء ظاهرة التغريب، كذلك الشأن فيما يتعلق بظاهرة الاستلاب، ذلك أن الصدام الحضاري الذي حدث بين المجتمعات الإسلامية والغرب، نتج عنه استلاب المقدرات المادية والذهنية لهاته المجتمعات، وهكذا استطاع الأجنبي بواسطة الاستعمار والغزو الفكري أن يستلب العقل الإسلامي ويتحكم في توجيهه. وتبعا لهيمنة العامل الخارجي في مفهوم الاستلاب –مع عدم نفي أهمية العامل الداخلي بطبيعة الحال– فغالبا ما يستعمل لفظ مستلب في صيغة المبني للمجهول. ومن

هنا بات من المنطقي أن يكون لفظ مستغرب مبني للمعلوم باعتبار أن الاستغراب يعبر عن ظاهرة نفسية وعقلية واجتماعية تشكل الذات الواعية للمستغرب محورها الرئيس، وبالتالي فإن الإنسان المستغرب يعي استغرابه تمام الوعي، ويمارسه بكامل إرادته وشخصيته.

الملحــق البيبليوغرافــي

(مصادر إتنولوجية وأنتربولوجية حول المغرب)

1ـ دراسات حول النظام المغربي

- AUBIN, Eugène, Le Maroc d'aujourd'hui. Paris 1904.

- CHARLES-ROUX,F –France et Afrique du Nord avant 1830

Les précurseurs de la conquete. Colloque du centenaire de l'algérie, Paris,1932.

- COTTE,Narcisse – le Maroc contemporain. Paris 1860

- DEVERDUN, Gaston – les Formations Sociales In Introduction à la connaissance

du Maroc Casablanca, 1942

- DRUMOND, Hay,Jhon – le Maroc et ses Tribus nomades Paris, 1884

- ERCKMANN,Jules – le Maroc moderne paris éd. Challamel, 1885

- FRISH,R.J – le Maroc, géographie, organisation politique paris 1895.

- GAILLARD,Henri, –Le Makhzen étendue et limites de son pouvoir. In BSGA 1909,

PP. 438-470

- GAUTHIER,Félix, E. – Le passé de l’afrique du Nord, les siècles obscurs. Pais.

Payot 1937 .

- GENTIL,Lois – Dans le bled es-siba, exploration du maroc paris 1906.

- GODARD,Léon. – le maroc, notes d’un voyage (1858-59)-Alger, 1859

- JACKSON, Grey. – Account of the empire of morocco and the district of Suse.

London 1809

- JEANNOT,G. – Le Maroc, situation économique, sociale et politique. Thèse Dijon,

.1907

- LEARD, A. –Morocco and the moors. London, 2è éd. 1891.

- LE CHATELIER. A. – la Politique marocaine In. Revue économique internationale ,

Sept 1904 .

- MICHAUX-BELLAIRE, Ed – L’organisme marocain. In R.M.M. , IX, 1909,pp.

43-1

- MICHAUX-BELLAIRE, Ed – Sociologie marocaine In AM, 27, 1927

- MIEGE,J.L. – Le Maroc et l'Europe : 1830-1894. Paris PUF, 1961-63, 4 vol

- MOULIERAS,A. – Le Maroc inconnu. Oran, 1895-99,2 vol.

- TAILLANDIER, Saint René – Aux origines du maroc français. Paris, Plon 1930.

- VEYRE,G – Au Maroc dans l'intimité du sultan. Paris, 1905.

- WARD,H.J.B. – Mysterious Morocco and and how to appreciate it. London, 1909

- WEIGERBER F. – Au seuil du Maroc moderne. Rabat, laporte, 1940

2 ـ دراسات حول العالم القبلي

- BASSET.H, - Rapport sur les travaux d'éthnologie au maroc.Hesperis, II,

1921,139-160

- BERGE,F. –Moha ou hammou, le zayani – Marrakech, 1929.

- BERQUE,J. – Terroirs et seigneurs du haut atlas occidental.

Rabat RGM, 1949,43-54.

- BERQUE,J. –les Mzudas, style historique d'une tribu marocaine. In revue

historique, Pris, 1955, 22-244.

- BESSEY,Cpte – les Imehzen féodaux du moyen atlas. Paris, CHEAM, 1950.

- BOISSIERE,Cpte. – La tribu des Ahl massa. Paris, CHEAM, 1941.

- BRUNO.H. et BOUSQUET,G.H. – les pactes d'alliance chez les berbères du Maroc

central. Hespéris, 23, 1946, 353-372.

-CAUSSIN,Cpte – .Vers Taza. Paris Fournier, 1922.

- CELERIER,J. – Contribution à la sociologie du Haut Atlas d'après M.J.Berque.

Hésperis, 43,1956,203-213.

- COIDAU,E. – Le caid marocain. Rabat, 1950.

- COON,C.S. – Tribes of the Rif. Combridge, 1931.

- CORNICE, - Notice sur la cherarda. Rabat, A.B, 4,12,1920, , 27-59

- DOUTTE,E – En tribu. Paris, Geuthner, 1914.

- DOUTTE,E. – l'organisation sociale et domestique chez les haha. In BCAF,

15,1905.

- FRESNEAU.L. – l'unification du makhzen dans les Abda. Paris.CHEAM, 1951.

- FUCHS,M. – Evolution d'un grand commandement marocain, le caid Mtouggai

le protectorat. Paris, CHEAM, 1952.

- GELLNER,E. – Patterns of rural rebilion in Morocco : tribes as minorities.In Arch,

Europ de sociologie, 3,2, Paris 1962-297-311

- GELLNER,E. – Saints of the Atlas- London Weidenfeld and Nicolson 1969

- GENNOUN.S. – la montagne berbère, les ait Oumalou- Paris 1929

- HART,D.M. – An ethnographic survey of the reffians tribes of ait weryaghel. Rabat,

hésperis, 2 1954, 51-86.

- JUSTINARD,L. – Un grant chef berbère le caid Goundafi – Casablanca 1951

- LA CHAPELLE,F. de. – la foramtion du pouvoir monarchique dans les tribus du

haut atlas occidental, rabat, hésperis 8, 1928, 263-283

- LA CHAPELLE,F. de. – Un grand caida du sud marocain : les tribus du haut atlas

et du Dir dépendant du caid Mtouggi. In BAF, 37,1937.

- LA CHAPELLE,F. de. – les tribus du haute montagne de l'Atlas occidental… In E.I

1928,339-360

- LA CHAPELLE,F. de. – la distribution territoriale des Beni Ahsen. Rabat ,

Hésperis, 45,1958, 294-297.

- LESNE,M. – Evolution d'un groupement berère, les Zemmour. Rabat, 1959.

- MARCY,G. – Une tribu berbère, de la confédération ait warian, les Ait jellidassen.

Rabat, hésperis, 9,1929,79 ,142.

- MARCY,G. – L'alliance par colactation (Tàdà) chez les berbères du maroc central.

In revue africaine, 79 1936, 957-973.

– MARTEL,C. – La jmaa administrative, étape dans l'évolution économique, politique

et sociale des tribus berbères du haut atlas. Rabat, 1954.

– MAUNIER,R. – L'ordre social nord africain : tribu–cité–Etat. In Melanges Ernest

Mahain, I, Paris, 1935,339–349.

– MAUSS,Marcel. – Voyage au Maroc. In L'Anthropologie, 40, paris, 1930, 453–456.

– MEGE,E. – Notes sur les mzab et les Achache, tribu chaouia rabat, A.B,

3,1918,137–257.

– MEUNIE,J.D., – Les oasis de Lektaoua et des Mhamid… hespéris, 34,1947, 397–

430.

– MAXWELL,G. – Lords of the atlas. New york, Dutton, 1965.

– MONTAGNE, R. – les berbères et le Makhzen. Paris, Alcan, 1930.

Ou en est l'évolution sociale du Maroc. In l'Afr.. et l'Asie, retr. 1950, Paris.

- MONTAGNE, R. – Receuil du droit coutumier des Ahl Massa. Rabat, hésperis, oct.

1924, 357-403.

- MONTAGNE, R. – La vie Politique des berbères au maroc. In l'A.F. , 41, 1931.

- MONTEIL,V. – Note sur Ifni et les Ait Ba Amran. Paris, Paris, larose, 1948.

- MONTEI, V. – Notes sur les Tekna

-MOREL-FRANCOZ,R – .organisation judiciaire des tribus berbères de l'Anti-Atlas.

Paris, CHEAM 1939.

- NAUDIN, It. – Dans le Haut Atlas : le pays de Ait sokhman et Ait Yafelman, les

hautes vellées du dadès, du Todra, du Ghéris et du Ziz. In A.F. 38,1928,549-571.

- NOUVEL,S. – Nomades et sédentaires au Maroc. Paris, Larose,1949.

- OLIVIER,F. – L'évolution économique des tribus de la banlieue de Meknès depuis

l'occupation. Paris CHEAM, 1937.

- PAILLANT. Notes contributives à l'étude de la confédération Zaian. In A.B, 4,

1920, 88-125.

- PERRONNY, Cpte. – la réforme des Jmaas – Paris, CHEAM, 1945.

- SEIGNEUR,P. - la tribu Mtioua. Paris, CHEAM, 1953.

- SPILMANN,G. – les Ait Atta et la pacification du haut Daraa. Rabat 1936.

- THABAULT,A. – L'influance Française sur l'evolution sociale des guerouane...

Mémoire de E.N.A, Rabat, 1947

- THARAUD,J. et J. – Marrakech ou les seigneurs de l'atlas. Paris. Plon 1939.

- THOMSON ;Joseph. – Travels in the Atlas and Southen Morocco. London philip

and son, 1989

- VIZIOZ, Cpte. – les Draoua dans les palmeraies des Ktaoua et des Mhamid. Paris,

CHEAM, 1952.

- WEISGERBER,F. – Un grand seigneur arabe, Isa ben Omar. In l'Echo du Maroc, 9-

8- 1927.

3 ـ دراسات حول الزوايا والطرقية

- BERQUE,J. – Al Youssi, problèmes de la culture marocaine au 17è siècle. Paris,

Mouton, 1958.

- BODIN, Michel – la zaouia de tamegrout. In A.B. ,3,14, 1918, 259-295.

- BRUNOT, Louis. – Cultes naturistes à Sefrou. Rabat, A,B, 3, 14, 1918, 137-146.

- CASTRIES, Cpte H. de. – les Sept patrons de marrakech hésperis, 4, 1924, 3è trim,

245-303.

- DERMENGHEIM, E. – le culte des saints dans L'Islam maghrébin. Paris

Gallimard, 1954.

- DRAGUE, G. – Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Paris, peyronnet, 1951.

- DURAND, P. – Boujaad, ville sainte, les marabouts cherkaouas. In A.F. 41, 1931,

65-78.

- JUSTINARD,P. – Un petit royaume berbère, Le Tazeroualet…, Rabat paris,

publication de l’IHEM, 15, 1954.

- LEVI- PROVENCAL, Ed. Notes d’hagiographie marocaine. Rabat, A.B., 4 fasc. 12,

1920, 67-88

- LOUBIGNAC,V. – Un saint berbère moulay Bouazza.., in hespéris, 31, 1944, 15-34 .

- MARTY,P. – Les zaouias marocaines et le makhzen. In revue etudes Islamiques,

1929,575-600.

- MICHAUX-BELLAIRE,E. - les conféries religieuses au Maroc. Rabat A.M

27,1927.

- MICHAUX-BELLAIRE,E. – Le Touat et les Chorfasd’Ouezzane. In mémorial M.

basset, Paris, Geuthner, 1928.

- MEUNIE.J. DJ. – Sur les Cultes des Saints et les Fetes rituelles dans le moyen Draà

et la région de Tazarine. Hespéris 38, 1951,365-380/

- MONTET.E. – les Conféries religieuse de l'Islam marocain, leur role religieux,

politique et social. In Revue de l'Histoire des religions, 1902, 1-35.

- ROUX,A. - Les aventures extraordinaires de Sidi Hmad ou Moussa, patron de

Tazeroualt. Hésperis, 39, 1952-75-96.

- SPILLMANN, G. – Les confréries religieuses au maroc. Paris, CHEAM, 1938.

- VOINOT,L. – les zaouias de marrakech et de la relégion voisine.

In RGM, 21,1,1937,5-53.

- WESTERMART,E. – Rituals and beliefs in Morocco. London, MC Millan, , 1926/

4 ـ دراسات حول العالم القروي

- AMAR,E. – Organisation de la propriété foncière au Maroc.Paris, Geuther, 1912

- ANTONA,A. – La région des Abbas. Rabat Imp. Officielle, 1930.

- BADIE,P. – Les communes rurales au Maroc. Paris, CHEAM, 1955.

- BERNARD, M. – Le Tafilalt. In L'A.F, 37,1927, 386-400.

- BERQUE, J. – Cent vingt cinq ans de sociologie maghrébine. In Annals ESC, 1956,

296-324.

- BERQUE, J. – Etudes d'histoire rurale maghrébine. Tanger-Fès, 1938.

- BERQUE, J. – Les nawazil et mouzaraa… Rabat, 1940.

- BONNEFOUS, M. – Etude démographique et économique d'une grande oasis du

sud marocain la palmeraie de Figuig. Rabat,1952.

- BREMARD,F. – L'organisation régionale du Maroc. Paris, D.Auzias, 1949.

- CELERIER,J. – L'évolution de la propriété foncière dans une tribu marocaine du

regime collectif à l'individualisation. In 3è congrès de la féderation des sociétés

savantes de l'Afrique du Nord. Constantine, 1937. In R.A, 81, 1937, 1, 247-83.

- CELERIER,J. – Le paysage rurale au maoc. Hespéris, 30, 1943, 129-162.

- DARRE,M. – L'économie montagnarde chez les Ait Youssi, RGM, 23, 1, 1939, 69-

78

- BUTTIN,P. – L'évolution de Fellah et la modernisation de l'agriculture marocaine.

In Confluent du 5/2/1960,30-76.

- DELMAS FORT,R. – les guich marocains ; paris, CHEAM, 1950.

- DRESCH,J. – les genres de vie de Montagne dans le Massif du Toubkal. RGM,

1939, 1, 29-56.

- FAUST.M. – La colonisation rurale au maroc (1919-1929)- Alger 1931.

- FISHER,M. – Essai sur la colonisation du plateau de Meknès. RGM, 4è trim. 1948,

121-46.

- FOGG, WALTER. – The organisation of a morroccan tribal market. In American

anthropologist, Wisconsin, 44, 1942, 47-61.

- GUILLAUME, A. – La propriété collective au maroc. Paris, lib.de Médics, 1960.

- GUILLAUME, A. – L'évolution économique de la société rurale marocain. Paris,

1955.

- GOULVEN,J. – le cercle de Doukkala au point de vue économique. Paris larose,

1917.

- GRIGUER,J .- Au maroc note sur le domaine mkhzen. In SGAPO, 33, 1913,491-

498.

- GROMMAND, R. – Le particularisme de Feguig. Paris, CHEAM 1937.

- HARRIS,W. – Tafilalt, London, W. Blackwood and sans, 1895.

- HUOT,CI. – les terres collectives du maroc et la colonization européenne In BAF,

33, 1923, 227-292.

- LEBEL,A.R. – L'impot agricole au maroc, le tertib. Paris, larose, 1925.

- LECLERE, edt.- Les terres collectives de tribus au Maroc. In FAF, 32, 1922, 33-42.

- LEANDRY, M. – L'exode rurale dans les Dokkala, paris, CHEAM 1954.

- LEVI-PROVANCAL,- E . Pratique agricole et fetes saisonnières des tribus Jbala de

la vallé moyenne de l'ouargha. Rabat A.B.

- LOUBIGNAC,V. – Le régime des eaux, le nantissement et la perscription chez les

ait Youssi du Guigou. Hésperis. 25. 1938, 251-264.

- MANEVILLE,R. – Les problèmes de l'eau dans la région de Berkine. In RGM, 20,

1936, 161-194.

- MANEVILLE,R. – L'habitat rurale chez les beni Zeroual. In RGM, 23,1939 ,

91,112

- MICHAUX-BELLAIRE,Ed. et Aubin, P – Le régime immobilier au maroc In revue

du monde musulman, XVII, 1912,1-105.

- MICHAUX-BELLAIRE,Ed. – Le territoire mahkzen et le territoire guich. In RMM,

XV, 1911, 74-89.

- MICHAUX-BELLAIRE, - L'echange au maroc In RMM, 11, 1910,422-427.

- MICHAUX-BELLAIRE, Le droit de propriété au maroc. In RMM, 7, 1908, 365-

378.

- MIKESELL,M.W. – Northen morrocco a cultural geography.

California university press, 1961

- MILLIOT, Louis. – Les terres collectives, etude legislative. Paris, leroux, 1922.

- MIQUEL, Capt. – la vie rural dans l'anti- atlas occidental – paris, CHEAM ? 1951.

- MESUREUR,A. – La propriété foncière au maroc. Paris, Vuibert, 1921.

- NOUVEL, J. – la crise agricole de 1945-46 au maroc et ses conséquences

économiques et sociales. Inrevue de géographie humaine et l'éthnologie – paris, juil-

sept. 1948, 87-90.

- RAYNAL, R. – la terre et l'home en haute moulouya, quelque exemples d'évolution

récente des genres de vie. HespérisBESM, 86-87, 1961.

- SUISSE, P. l'exode rural. BESM, 68. 1955, 459-467.

- XEMARD, M. – Considerations générales sur l'élevage au maroc. Paris, lib. Sirey,

1937.

5 ـ دراسات حول العالم الحضري

- DARLET,J. – Monographie de la ville et de l'école franco-musulmane

d'Azemmour. BEPM, 4è trim. 1953, 9-45.

- DELHOMME,E. – Notice sur Settat et la région de Settat. In SGAPO, 37, 1913,

295-339.

- DOUTTE,E. – Marrakech. Paris, 1905.

- GALISSOT, R.- Le patronat européen au Maroc (1931-42).

Rabat, ed techniques nord-africaines, 1964

- LA CHAPELLE, F. de. – Une cité de l'oued Draa sous le protectorat des nomades

Nesrat. Hespéris, 9 1929, 29-42.

- LECOEUR,Ch.. – Métiers et classes sociales d'Azemmour. In R.A, 79, 1936, 933-

956.

- LE TOURNEAU, R. – L'activité économique de Sefrou. Hespéris, 25, 1938, 269-

286.

- LE TOURNEAU, R. – L'évolution des villes musulmanes d'Afrique du Nord au

conact de L'Occident. Annales de l'institut d'études orientales, 12, 1954, 199-222.

- LE TOURNEAU, R. – La corporation des tanneurs de l'industrie de la tannerie à

Fès. Hepéris, 21,1935, 167-240.

- LE TOURNEAU, R. – Fès avant le protectorat. Casablanca, éd. Atlantides, 1949.

- MARCAIS,G. – Considération sur les villes musilmanes et notamment sur le role de

Mohtassib. In la ville, receuil de la sociétéJ. Bodin, 6, 1955, 248-262.

- MASSIGNON, L. –Enquetes sur les corporatons d'artisans et de commerçants au

maroc (1923-24) RMM, 57, Paris, laroux, 1924

- MASSON,D. – Les influences européennes sur la famille indigène au Maroc. In

Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe. Paris, 1937, 46-68.

- MONTAGNE,R. – Révolution au Maroc. Ed. France Empire, paris 1953.

- MONTAGNE,R. –Naissance de prolétariat marocain. Cahiers de l'Afrique et de

l'Asie, 1951.

- PELLETIER,P. – Valeurs foncières et urbanisme au Maroc. BESM, 19, 65,, 1955,

5-51.

- THARAUD.J. et J. – Fès ou les bourgeois de l'Islam. Paris, Plon, 1951.

- WEISGERBER,Dr. – Casablanca et les chaouia en 1900. Paris, Geuthner, 1936.

- ZIMMERMANN,M. – Paysages et villes du maroc. Lyon, 1923.

- LECHATELIER,A. – Notes sur les villes et tribus du maroc en 1890 paris –

Angers, 1902-1903, 112p + 28p.

- LAMBERT.P. – Notes sur les villes de Maroc. Paris, Bullet. de la Sté de géog, 7,

1868, 430-447.

- MICHAUX-BELLAIRE,Ed. – description de la ville de Fès. Rabat, A.M, 1907.

- MOULERAS,A. – Fès. Paris, 1902, 508p.

- MAS, Pierre. – Problème d'habitat musulman au Maroc. BESM, 62, 1954.

6 ـ دراسات حول التعليم

- OURGEOIS,P. – L'univers de l'écolier marocain. Rabat, Fact.

Des letters, 1959.

- DEROUIN, D.- Bilan de l'enseignement d'après une enquéte effectuée sur les

anciens élèves de Boulhaut. Memoire ENA, Rabat 1953.

- HARDY, G.-L'éducation française au Maroc .In Revue de Paris, Avril 1921,773-

789.

- GAUDEFROY- DEMOMBINES, R.- L'oeuvre française en matière d'enseignement

au Maroc . Paris,Geuthner , 1928.

- LETOURNEAU, R._ Les collèges musulmans et leur fonctionnement .Paris

CHEAM, Paris ,1938.

-MICHAUX-BELLAIRE ,E.-L'enseignement indigène au Maroc In RMM,

15,1911,422-452.

- PAYE ,L .-L'éducation de la jeunesse marocaine, réflexion et principe d'action

Rabat,1940.

- PAYE,L.- Physionomie de Enseignement marocain au début du 20è siécle. In

Etudes d'orientalisme dédiées à L'évi-Provençal ,vol 2,Paris1962,pp. 695-704.

- PAYE,L.-Enseignement et sociétés musulmanes. Thèse, Paris, PUF,1957.

- BLARNEY,I.- Un cas de régression vers la coutume berbère chez une tribu

arabisée.Rabat, A.B.,1,4,1916, 219- 229.

- BOUSQUET, G.H. – Les berbères histoire institutions. Paris, PUF, 1957.

- BRUNO,H.- La justice bebères, au Maroc central. Rabat, Hespéris, 2, 1922 ,185-

191.

- BRUNOT,L.-l'esprit marocain : les caractères essentiels de la mentalité marocain.

Rabat, BEPM, Nov.1923 -35-59.

- BRUNOT, L.-Eux et nous. Rabat,BEPM, 110, Fév. 1903,67- 82.

- DOUTTE, Ed- . Les marocaie et la soiété marocaine.In revue générale des sciences

pures et appliquées .Paris , T14,1903, pp 190-208/314-327/258-274/ 372-387.

- DOUTTE,Ed. – Magie et religion en Afrique du Nord. Paris Geuthner, 1908

(nouvelle éd. 1984).

- GAUTIER , F. E .- Mœurs et coutumes des musulmans .Paris ,Payot, 1931.

- HERBER,J.- Mythes et légendes de Zerhoun. In A .B. vol I ,fasc. 3,1916

- KOLLER, A .- Essai sur l' esprit des Berbères marocains. Fribourg , éd.

Franciscaines ,1949.

- LAOUST,E - Contes berbères du Maroc .Paris , PUF, 1939.

- LECOEUR, Ch .- le rite de passage d'Azemmour . Hespéris, vol 17, fas 2,1933,129

148.

- LECOEUR , Ch .- le rite et l'outil… Paris ,PUF,1939 .

- MARCY ,G.- Origines et signification des tatouages des tribus berbères .In Revue

de l'histoire- Paris , 1930,7-102 .

- MICHAUX- BELLAIRE, E – Les coutumes berbères dans les pays arabes In RMM

9 ,1909 ,224 ,234.

- ODINOT, P.- Le monde marocain .Paris , 1926

- ROUSSEAU, G .- Le costume au Maroc .Paris, Geuthner ,1930 ,3vol .

- SURDON, G.- Institutions et coutumes berbéres du Maghreb .Tanger, éd.

Internationales 1938.

- SURDON , G 6 Psychologies marocaines vues à travers le droit. In A.F.,

40,1930,373, 380.

- THET ,Lt . –Le tribunal coutumier d'appel des Ait Atta. Paris , CHEAM, 1930

- TRENGA, G. – Contribution à l'étude des coutumes berbères. Rabat, AB,vol2,1917,

3, 219 ,248.

8 ـ دراسات حول القانون الاسلامي

- BERQUE,J – Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord. In

Studia Islamica, I ,1953 ,137- 162.

- BERQUE,J-Essai sur la méthode juridique maghrébine- Rabat Imprimerie

Leforestier,1944

- BRUNOT , E .l'exercice de la chfaà… Paris , LGDJ, 1955.

- CAILLE, J.Organisation judicaire et procédure marocaine. Paris 1948.

- COHEN C . – l'évolulution de l'Iqtaà .in Annales ESC, Janv, mars, 1953, 25-52.

- JAGER,G. – L'expropriation en droit public chérifien. Paris, Lib. Sirey, 1935.

- LOUBIGNAC,V. – Le chapitre de la péemption dans el'amal el fasi. Hepéris, t

26,1939, 193-239.

- LUCCIONID. – les habous ou Wakf (rites malékite et hanéfite).

Paris, Sirey, 1942.

- MILLIOT,L. – Démembrement des habous. Paris, leroux, 1918.

- MILLIOT,L. Le ganoun de M'atga. Hespéris, t. 2, 1922, 193-208.

- PENZ, Ch. – L'Islam moderne : les habous au maroc. Casablanca, éd rouget, 1952.

- PESLE,O. – l'organisation de la justice du chraa par le Makhzen Casablanca, 1941.

- PLANTEY,A. – la réforme de la justice marocaine. Paris, éd. Pichon et Durant.

Auzias, 1952.

- RABINO, H.L. – La réorganisation des habous au Maroc. In Studia islamica, 1919,

53-97.

المراجع العربية

أ – الكتب:

- ابن منظور: " لسان العرب" طبعة دار لسان العرب بيروت د.

- أبوالأعلى المودودي : " الحجاب " دارالمعرفة، د. ت.

-أبو الحسن الندوي: " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين" دار المعارف 1988.

- ابو حيان التوحيدي: " الامتاع والمؤانسة " منشورات مكتبة الحياة بيروت .

- ابراهيم حركات: " التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف خلال الحماية"، مطبعة الدار البيضاء 1985 .

- أحمد بن خالد الناصري: " كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى " ، دار الكتاب الدار البيضاء 1956 ج9.

- برهان غليون: " اغتيال العقل " (محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية) بيروت، 1991.

- جرمان عياش: " دراسات في تاريخ المغرب" الشركة المغربية للناشرين المتحدين الدارالبيضاء ، 1986 .

- هاملتون جيب: " وجهة الإسلام" ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، المطبعة الإسلامية، القاهرة ،1934.

- المعهد العالمي للفكر الإسلامي: "الوجيز في إسلامية المعرفة " دار الأمان للنشر والتوزيع ، الرباط ،1988.

- حسن حنفي: " مقدمة في علم الاستغراب" ، الدار الفنية للنشر والتوزيع ، القاهرة، 1991.

- حسن شحاتة سعفان: "تاريخ الفكر الإجتماعي والمدارس الإجتماعية " دار النهضة العربية ، مصر، ط الرابعة 1966.

-عبد السلام بنعبد العالي: " الفكر الفلسفي في المغرب " ، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ،1983 .

- عبد العظيم محمود الديب :" المنهج في كتابات الغربين عن التاريخ الإسلامي " ، كتاب الأمة عدد27.

- عبد الله العروي: " العرب والفكر التاريخي " ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1983.

-عبد الله العروي: " أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية" ترجمة د. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1978.

- عبد الله العروي: "مجمل تاريخ المغرب"، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء، 1984.

- عبد الله العروي: "الأدلوجة"، المركز الثقافيالعربي، الدار البيضاء 1980.

- عبد الله العروي: " مفهوم الايديولوجيا" المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء ،1983.

- د. عبد الله العروي:" ثقافتنا في ضوء التاريخ" الدار البيضاء 1983.

- فاطمة المرنيسي:"السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي" (ترجمة أزرويل فاطمة الزهراء) دارالحداثة لبنان 1982.

- فاطمة المرنيسي:"نساء الغرب دراسة ميدانية "، مطبعة النجاح الدار البيضاء 1985.

-فاطمة المرنيسي :" الجنس كهندسة اجتماعية" (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل) نشر الفنك، مطبعة فضالة المحمدية 1987.

- مبشر الطرازي الحسيني: "المرأة وحقوقها في الإسلام" دار الكتب العلمية بيروت د.ت .

- محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة" (دراسات ومناقشات) المركز الثقافي العربي، بيروت -الدار البيضاء1991،.

- محمد عابد الجابري :" تكوين العقل العربي" ، المركز الثقافي العربي للطباعة، بيروت -الدار البيضاء، 1991 .

- محمد عابد الجابري: "المغرب المعاصر " (الخصوصية والهوية الحداثة والتنمية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1988 .

- محمد عابد الجابري: "الخطاب العربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982.

- محمد عابد الجابري: "إشكاليات الفكر العربي المعاصر " مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1989.

- د محمد محمود شاكر: "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا"، سلسلة كتاب الهلال، عدد 442 -1987.

- محمد قطب :" مذاهب فكرية معاصرة " ،دار الشروق، القاهرة بيروت 1988.

- محمد ناصر الدين الالباني: " حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة" ، المكتب الإسلامي في بيروت 1389.

- محمود امين العالم: "الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر" ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء1988 .

- مصطفى بوشعراء: "الاستيطان والحماية بالمغرب" (1863- 1894) ، المطبعة الملكية، الرباط ، 1984.

- مريم جميلة: " تحذير المرأة المسلمة " (ترجمة طارق السيد خاطر) القاهرة د.ت.

- نادي اسماعيل: "الخطاب العربي المعاصر " (قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، سلسلة الرسائل الجامعية 3 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1993 .

- قاسم أمين: "المرأة الجديدة"، مطبعة، القاهرة 1900 .

- رحمة بورقيه: "الدولة والسلطة والمجتمع " (دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب) دار الطليعة بيروت 1991 .

ب - المقالات:

- سرج لاتوش: "تنميط العلم: محاولة في فهم آليات التغريب ومحدودياته"،ترجمة مصطفى المرابط ومحمد أمزيان، مجلة المنعطف (فصلية ثقافية) عدد 11، 1416ـ1995.

ـ محمد جسوس : « ثورة العقلانية العربية واقع وآفاق » مجلة الوحدة عدد 51 دجنبر 1988.

ـ محمد إسماعيل علي :« المثقف العربي وفعاليته الاجتماعية» مجلة الوحدة عدد 92.

ـ منير الخطيب: « مفهوم الايديولوجيا في الفكر العربي المعاصر» مجلة الوحدة ، عدد 75، دجنبر 1990.

ـ« ارفعي الحجاب عن وجهك يا سيدتي » ، جريدة العلم 24 غشت 1956.

ـ ناجي علوش: « العقلانية في الممارسة السياسية العلمية » مجلة الوحدة ،عدد 51، دجنبر 1988.

2- المراجع الأجنبية

-Abdallah Laroui « L'idéologie arabe contemporaine »

F. Maspéro Paris 1979.

-André Lalande « Vocabulaire technique et critique de la philosophie » Ed. Puf Paris 1976.

-Auguste Moulieras « Le Maroc inconnu » Oran 1895.

- C.L . Strauss « Anthropologie structurelle » , Ed. Plon Paris 1976.

-C.N.R.S .« Le Maghreb Musulman en 1979 » , Paris 1981.

-Emile Durkheim« Les règles de la méthode sociologique » France,1973 .

-Fatima Mernissi « Le Harem politique » (Le Prophète et

les femmes) Ed. Albin Michel Paris 1987.

-G. Balandier « Anthropolgie politique » , Ed Puf Paris 1980 .

-G. Lemprière « Voyage dans l'empire de Maroc et l'empire de Fes » (1790-1791) . Traduit de l'anglais par Sainte Suzane Paris 1801.

-J. Brignon et autres « Histoire du Maroc», Ed Hatier Paris 1968.

-J. Baechler « Qu'est ce que l'idéologie), Ed. Callimard France 1976.

-J. Copans « Anthropologie et impérialisme », Ed. Anthropos, France 1977 .

-J. Piaget « Le structuralisme » Ed. Puf Paris 1968.

-L. Brunot « L'esprit marocain : les caractères essentiels de la mentalité marocaine » Rabat BEMT Nov 1923.

-Paul Coatalen « Ethnologie Barbare » in Annales Marocaines de Sociologie Rabat Institut de Sociologie 1970.

-Raymond Aron « Trois essais sur l'age industriel » Paris Plon 1966.

-Robert Jaulin « La Décivilisation politique et pratique de l'éthnocide » Ed. Complexes Bruxelles 1974.

-Serge La Touche ,« L'Occidentalisation du Monde » Ed. La decouverte Paris 1989.

-Y. Simonis « Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste » Aubier Montaigne 1968.

فهـــــرس الموضوعـــــات

الكتاب

هذا الكتاب يضم بين دفتيه نص رسالة دكتوراه الدولة التي نوقشت في شهر مارس من سنة 1999م في رحاب كلية الآداب/جامعة عبد المالك السعدي بتطوان. ورغم مرور ما يقرب من عقدين، فإن موضوع الاستغراب الفكري، والاجتماعي، والتربوي، في المغرب الأقصى وغيره من البلدان العربية؛ لازال يشكل تحديا كبيرا بالنسبة للثقافة العربية المعاصرة، كما يعبر عن إشكالية فكرية عميقة، تستعصي على الدراسة، والمعالجة العلمية والموضوعية.

الكاتب

- الدكتور عبد الله الشارف من مواليد تطوان - المملكة المغربية- سنة 1954.
- حصل على الإجازة في علم الاجتماع من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس سنة 1979.
- حصل على دكتوراه السلك الثالث في علم الاجتماع من جامعة السوربون بباريس - فرنسا- سنة 1984.
- نال دكتوراه الدولة في علم الاجتماع من كلية الآداب بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان سنة 1999.
- أستاذ علم الاجتماع والفكر المعاصر بكلية أصول الدين بتطوان.
- درّس علم النفس وعلم الاجتماع بكلة الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان (2012-1988)
- درّس علم النفس التربوي في المدرسة العليا للأساتذة -جامعة عبد المالك السعدي بمرتيل - .
- اشتغل أستاذا زائرا في جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

مؤلفاته

-1 الاستغراب في التربية والتعليم بالمغرب 2000م.
-2 واردات وخواطر إيمانية : 2002م.
-3 الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر 2003م.
-4 القدوة بين الاتباع والابتداع مع موازنة بين شيخ العلم وشيخ التربية 2007م.
-5 تجربتي الصوفية 2011م
-6 مناظرة صوفية معاصرة 2014م.
-7 في أدب الرقائق 2014م.
-8 مدخل إلى التربية النفسية والإيمانية 2015م.
-9 المسلم المهاجر في بلاد الغرب: غربة ومعاناة وذوبان 2016م.

- كما نشر عشرات المقالات الفكرية في الصحف والمجلات وكذا في موقعه الالكتروني www.charefab.com ، ومدونته الالكترونية www.charef.net .